



**TRABAJO DE FIN DE GRADO**

**EL IMAGINARIO GRIEGO DEL MÁS ALLÁ: ORFISMO Y  
PLATONISMO**

**Autor: ALBA SÁNCHEZ GUERRERO**

**Tutor: JOAQUÍN RITORÉ PONCE**

**GRADO EN FILOLOGÍA CLÁSICA**

**Curso académico 2015-2016**

**Fecha de presentación: Septiembre 2016**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**UNIVERSIDAD DE CÁDIZ**

*A Joaquín Ritoré, mi apreciado tutor, mi queridísimo amigo y mi particular “chamán”  
Gracias por tanto esfuerzo y tanto cariño, incluso en los momentos difíciles.  
Este trabajo, que tantas alegrías me ha dado, hubiera sido imposible sin ti.  
A mis padres porque han hecho que todo haya sido posible, apoyándome siempre.  
A Javier y Line que también han puesto su granito de cariño para este trabajo.  
Y por supuesto, a Paco Antonio, mi padre del mundo clásico, “amico quaelibet hora”.*

## ÍNDICE

RESUMEN .....	4
I. INTRODUCCIÓN .....	6
II. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA.....	10
III. LA GEOGRAFÍA DEL MÁS ALLÁ .....	15
III.1. El imaginario tradicional griego .....	15
III.2. La geografía de las laminillas órficas .....	17
III.2.1. El ciprés.....	19
III.2.2. La laguna de Mnemósine .....	21
III.2.3. La sed del difunto.....	24
III.3. La geografía del Más Allá en <i>el mito de Er</i> .....	25
III.3.1 Los dos mundos.....	26
III.3.2. Los cuatro caminos.....	27
III.3.3. La sed del difunto: La concepción platónica de la ἀνάμνησις .....	28
IV. PERSONAJES DEL HADES.....	31
IV.1. Los personajes de las laminillas .....	32
IV.1.1. Mnemósine.....	32
IV.1.2. Perséfone.....	33
IV.1.3. Eubuleo .....	36
IV.2. Los personajes de Platón .....	39
IV.2.1. Los jueces.....	39
IV.2.2. La Necesidad y Las Moiras: el ciclo de la metensomatosis.....	39
V. EL JUICIO: PREMIOS Y CASTIGOS .....	45
V.1. Premios y castigos en el ideario órfico .....	45
V.2. Premios y castigos en el ideario platónico .....	54
VI. CONCLUSIONES.....	60
VII. BIBLIOGRAFÍA .....	64
VIII. ANEXO .....	72

## RESUMEN

Este trabajo pretende mostrar cómo pudo ser la visión de la muerte que ofrecía el culto órfico. Para ello, hemos realizado un estudio comparativo entre la escatología órfica y la escatología platónica, utilizando como punto de referencia el mito de Er (*República* 614b3-621c) y las laminillas de oro órficas. No obstante, esta tarea no ha sido fácil, teniendo en cuenta que numerosas fuentes han asociado a Platón las ideas del culto órfico y viceversa. Por lo tanto, hemos intentado, en la medida de nuestras posibilidades, conocer un poco mejor el orfismo sin el prisma platónico.

Hemos consultado diversas fuentes: fundamentalmente, como ya hemos dicho, nos hemos servido de los textos encontrados en algunas de las laminillas de oro órficas y del mito de Er, como ejemplo de mito platónico en el que se reflejan las ideas de su autor sobre el Más Allá y la muerte. Del mismo modo, hemos recurrido a otros pasajes del propio Platón, así como a textos de otros poetas, filósofos e historiadores, en los que hemos visto información interesante acerca de las ideas órficas. Además hemos utilizado diversos textos del *corpus* órfico, esencialmente himnos, fragmentos y dos papiros. Por último, también hemos analizado diversas fuentes iconográficas que nos han aportado datos de gran importancia para nuestro estudio.

Gracias a esto hemos podido forjarnos una opinión de cómo debió ser realmente la concepción órfica del mundo de ultratumba, desligando, en la medida de lo posible, qué hay de órfico en nuestro filósofo griego y qué de su propia cosecha. Así en nuestra opinión, pensamos que a día de hoy, no existen suficientes datos sobre este culto misterioso para afirmar cuáles eran realmente sus ideas sobre la muerte. El paso del tiempo y el influjo de otras corrientes filosóficas han distorsionado, a nuestro parecer, la verdadera esencia del orfismo. Nosotros deducimos que se trataba de un movimiento religioso que promulgaba la salvación; por esta razón, ofrecía ciertas garantías al difunto que no estaban presentes en otros cultos ni en la religión tradicional.

Palabras clave: Orfismo, Orfeo, Platón, metensomatosis, cultos misteriosos, escatología.

## RÉSUMÉ

Dans ce travail nous avons essayé de montrer comment l'idée de la mort a pu être proposée par le culte orphique. Pour cela, nous avons effectué une étude comparative entre l'eschatologie orphique et l'eschatologie platonique, en utilisant comme point de référence, le mythe d'Er (*La République* 614b3-621c) et les lamelles

d'or orphiques. Cependant, cette tâche n'a pas été facile puisqu'il y a beaucoup de références littéraires qui associent Platon aux idées du culte orphique et vice versa. Par conséquent, nous avons essayé, autant que possible, de connaître un peu mieux l'orphisme sans le prisme platonique.

Nous avons consulté diverses sources d'information utilisant fondamentalement les textes trouvés dans certaines lamelles d'or orphique et dans le mythe d'Er, en tant qu'exemple de mythe platonique dans lequel les idées de son auteur sur l'Au-Delà et sur la mort sont reflétées. De même, nous avons eu recours à d'autres passages de Platon ainsi qu'à des textes d'autres poètes, de philosophes, d'historiens, dans lesquels nous avons vu des informations intéressantes sur les idées orphiques. En outre, nous avons utilisé divers textes du *corpus* orphique, principalement des hymnes, des fragments et deux papyrus. Finalement, nous avons aussi analysé diverses sources iconographiques qui nous ont donné des renseignements importants pour notre étude.

Grâce à tout cela, nous avons pu nous construire une opinion sur comment la conception orphique du monde d'outre-tombe et comment elle a dû vraiment être, en dissociant, dans la mesure du possible qu'est-ce qu'il y a de l'ordre orphique dans notre philosophe grec et quoi de sa propre production. Ainsi, à notre avis, nous pensons que de nos jours il n'y a pas d'information suffisante sur ce culte à mystères, pour constater quelles étaient, réellement ses idées à propos de la mort. Le passage du temps et l'influence des autres courants philosophiques ont déformé, à notre opinion, la véritable essence de l'orphisme. Nous déduisons que c'était un mouvement religieux qui a promulgué le salut; pour cette raison il offrait quelques garanties au décédé qui ne sont pas présentes dans d'autres religions à mystères, pas plus que dans la religion traditionnelle.

Mot clés : Orphisme, Orphée, Platon, réincarnation, cultes à mystères, eschatologie.

## I. INTRODUCCIÓN

La muerte ha sido siempre una obsesión para el ser humano. El miedo a lo desconocido, a la falta de vida y de luz ha provocado auténtica angustia al hombre. Tal es así que el Hades, a pesar de las diversas concepciones geográficas que se fueron forjando del mismo a lo largo de los siglos, era imaginado como un lugar sombrío, en el que la calidez de la vida y la robustez del cuerpo se disolvían y en el que la ψυχή deambulaba sin gloria. Morir es una desgracia para el ciudadano griego, lo que justificaría las devastadoras palabras del poderoso héroe Aquiles cuando le confiesa a Odiseo<sup>1</sup>:

μη δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.  
βουλοίμην κ' ἐπάουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,  
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ὃ μὴ βίωτος πολὺς εἴη,  
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Ni siquiera el honor de haber sido el héroe más virtuoso de su tiempo consuela al Pelida por el trágico trance de la muerte.

Sin embargo, la muerte no es solo perder la condición de la vida, también sacude los cimientos de la sociedad, conlleva un desequilibrio entre los miembros de una familia, que deben someter a complejos procedimientos judiciales las decisiones sobre la herencia del difunto. Por ello, no es solo que la muerte se plantee como la disolución del cuerpo físico del ser humano, sino que es también causa de problemas mucho mayores, mucho más terribles para los vivos, y que puede desembocar, incluso, en el miedo a que el difunto regrese de entre los muertos para tomar venganza<sup>2</sup>.

Además la muerte traía consigo otro temor: un penoso castigo en el mundo de ultratumba. En ciertos círculos filosóficos comienza a forjarse la idea de que la vida era un camino de pesares provocados por un antiguo μῖασμα que estaba dentro del ser humano. Si dicha mancha no era expiada, la muerte sería aún un destino más terrible, pues el alma hallaría un cruel castigo por sus faltas. Para algunas sectas filosóficas (como la pitagórica) ese castigo era la reencarnación, la sucesión de innumerables vidas en las que el hombre debía llevar una existencia acorde a ciertos preceptos rituales para así quedar por completo libre de esa mancha. Esta idea de fuerte influencia oriental comienza a desarrollarse en Grecia casi con el nacimiento de la filosofía.

---

<sup>1</sup> Od. XI 489-492.

<sup>2</sup> Díez de Velasco (1995) 11-14.

Por todo lo expuesto anteriormente, crear una imagen concreta para el Hades fue algo que obsesionó a los griegos. Se necesitaba comprender qué había en ese Más Allá tan aterrador, donde ni siquiera los muertos querían permanecer. Quizá por esto los cultos místéricos encontraron un camino abonado para desarrollarse. Este tipo de cultos que eran tan novedosos para un ciudadano entregado a la vida social y religiosa de su πόλις, predicaban una religión más personal, en la que existía una relación estrecha y directa entre la divinidad y el individuo. Pero, además, estos cultos ofrecían algo aún más valioso ypreciado para el ser humano: la salvación, un destino tras la muerte alejado de terrores, en el que el alma viviría dichosa y sin los pesares que provocaba la vida<sup>3</sup>.

Así nacieron los misterios de Eleusis, el culto a Dioniso, y el objeto de estudio de nuestro trabajo: el culto órfico. El orfismo, por tanto, es un culto místico que estuvo muy presente en época antigua y en los siglos posteriores, y en palabras de García López: “significó una protesta contra la sociedad, la familia y el Estado”<sup>4</sup>. Por primera vez, el ser humano era el verdadero protagonista de sus propias creencias religiosas, lejos de los cultos tradicionales de la πόλις, y se ofrecía al individuo ciertos aspectos que no contemplaba la religión tradicional. Este culto se caracterizaba por no estar vinculado a un templo y por un hecho todavía más novedoso en el panorama religioso griego: se servía de un *corpus* de libros sagrados donde quedaba recogida su doctrina<sup>5</sup>. Además, estaba vinculado al culto dionisiaco a través de la figura de un chamán, una figura de importancia histórica y literaria para los griegos: Orfeo, a quien se le atribuía la autoría de dichos textos sagrados.

Desde nuestro punto de vista, el orfismo surgió como reacción a las ideas sobre el alma y el Más Allá de su tiempo, como una opción de salvación para que el individuo perdiera el miedo a la muerte en todos los sentidos, mientras prometía una estancia dichosa en el Hades y estrechaba ese lazo de unión entre el ser humano y la divinidad, al asegurar un “parentesco” entre ambos (συγγένεια).

No obstante, nos surge un problema cuando intentamos indagar más profundamente en qué consistía exactamente este culto místico y cuáles eran sus concepciones rituales: la figura de Platón. Como sabemos, los mitos platónicos reflejan algunos aspectos de la doctrina órfica. Pero no por ello debe afirmarse que el filósofo

---

<sup>3</sup> Burkert (1987) 31-51.

<sup>4</sup> García López (1975) 133; Nilsson (1941-1950).

<sup>5</sup> Se conservan ochenta y siete Himnos Órficos, una teogonía órfica, un lapidario órfico y las *Argonáuticas Órficas* entre otros textos.

griego fuera órfico. Sin embargo, durante siglos, la crítica ha ofrecido diversidad de enfoques sobre este tema. La postura mayoritaria ha sido la de ver una notable relación entre la escatología órfica y la escatología platónica. Así por ejemplo ya lo señalaba el neoplatónico Olimpiodoro en el siglo VI d. C cuando afirmaba: πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παρῳδεῖ τὰ Ὀρφείως<sup>6</sup>, y del mismo modo lo defendía siglos más tarde Guthrie<sup>7</sup> en su monografía clásica sobre el orfismo, donde observaba muchas similitudes entre los textos de Platón y “los de Orfeo”.

El mayor testimonio en la escatología órfica de cómo era el paso hacia el Más Allá se encuentra en las laminillas de oro, una serie de testimonios escritos, insertados en unas pequeñas tablillas de oro, con un tamaño de cuatro a ocho centímetros de ancho y de uno a tres centímetros de alto, que eran enterradas junto al cuerpo del difunto. En ellas encontramos lo que parece un breve texto instructivo con las pautas que el iniciado, tras morir, debe seguir para que se cumplan unas supuestas expectativas que debieron ser explicadas antes de su fallecimiento, durante su formación religiosa, pero que tras el trance de la muerte, el alma debe recordar. Además se recoge la descripción de aquello que se supone que el alma contemplaba en el Hades, junto con una serie de prohibiciones, consejos y contraseñas para que el alma pueda ser reconocida como μύστης en el Más Allá.

La coincidencia entre algunos elementos paisajísticos, la idea de que el alma tiene una “misión” que debe cumplir para completar el ciclo de su muerte, entre otros elementos parciales de estas escatologías despertaron el interés de muchos eruditos que veían una gran similitud entre estas. Muchos estudios intentaban demostrar que los textos platónicos eran casi imprescindibles para reconstruir la religión órfica y que, por tanto, ambos modelos serían perfectamente equiparables<sup>8</sup>.

Sin embargo, a partir del s. XIX comenzaron a aparecer en el panorama filológico estudios que se preocupaban por analizar seriamente dichas influencias órficas en Platón<sup>9</sup>; y se cuestionaron si verdaderamente la relación entre lo órfico y lo platónico era tan estrecha. Incluso, algunos de estos estudios negaban tajantemente la existencia del orfismo como culto misterioso en Grecia<sup>10</sup>. Por supuesto, desde la

---

<sup>6</sup> Olymp. in *Pl. Phd.* 10.3 Westerink.

<sup>7</sup> Guthrie (1952) 177ss.

<sup>8</sup> Harrison (1922) 599; Rohde (1925), *passim*, Robin (1923) 220; Friedländer (1928-1930), cap. III. Más información en Bernabé (2011) 7-15.

<sup>9</sup> Citaremos algunos de estos trabajos, como Boyancé (1942); Casadesús (1995); 2008; Kingsley (1995), cap. X “Plato and Orpheus”, 112-132; Bernabé (2011).

<sup>10</sup> Wilamowitz-Möllendorff (1931-1932) 190ss; Linforth (1941) 276-306; Dodds (1951) 144-153, entre



publicación de estos primeros trabajos hasta nuestros días, el asunto ha despertado las más hondas divergencias: desde quien ve una clara relación entre ambas escatologías, hasta quien desecha cualquier atisbo de influencia órfica en Platón. Un buen ejemplo de esto último sería una reciente recopilación de trabajos editada en 2009 por Partenie<sup>11</sup>.

Por lo tanto, hoy en día, no son pocos los que afirman que dichas coincidencias son muy superficiales. La situación descrita por las laminillas es muy distinta de la que Platón presenta en muchas de sus obras. En la *República*, hace referencia a un juicio, al que no se alude en las láminas, ni siquiera se hace referencia a esa idea de “premios y castigos” que Platón expone en su obra. El paisaje ofrecido por el filósofo ateniense solo coincide de manera muy laxa con el descrito en las laminillas y muchos de los personajes míticos que intervienen, tanto en los textos del filósofo como en estos testimonios órficos, no son los mismos<sup>12</sup>.

---

otros.

<sup>11</sup> Partenie (2009): *Plato's Myths*.

<sup>12</sup> Bernabé (2011) 176-178. Más información en la misma publicación: cf. 155-188, y en Bernabé., Jiménez San Cristóbal (2001) 81-82.

## II. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

En nuestro estudio, intentaremos demostrar cómo las similitudes entre Platón y el orfismo, que se han visto tan claras a lo largo de los años, no son tan evidentes, que quizá Platón sí que sea un buen modelo para intentar saber algo más de la escatología órfica, pero más por sus diferencias que por sus semejanzas. No olvidemos que casi todos los testimonios órficos son indirectos, han llegado hasta nuestros días de la mano del propio Platón, o gracias a autores tardíos (platónicos medios y neoplatónicos fundamentalmente) que consideraban que la poesía órfica era sagrada<sup>13</sup>. Por lo tanto, resulta muy complicado distinguir qué hay de órfico en estos testimonios escritos y qué hay de platonismo. Con todo ello vamos a utilizar algunos de ellos para ilustrar mejor nuestra exposición. Aun así consideramos oportuno señalar la importancia de las laminillas como el testimonio directo más importante para conocer mejor este culto misterioso.

Nos proponemos, pues, en la medida de nuestras posibilidades, arrojar algo de luz en un tema que presenta muchas controversias: mostrar, de este modo, cómo pudo ser esa escatología órfica, ese paso del iniciado órfico por el Más Allá. Nos proponemos entender qué promesas ofrecía este culto misterioso al ser humano, qué le ocurría al alma una vez que se encontraba con los habitantes del mundo de ultratumba. Para ello, procederemos a estudiar la relación entre la escatología órfica y platónica. Compararemos los textos conservados en algunas de las laminillas (habida cuenta de que en muchas de ellas el texto que se conserva es simplemente formular o se conserva muy parcialmente) con los ofrecidos por algunos pasajes platónicos, sobre todo, con el mito de Er, narrado en el libro X de la *República* (614b-621c). Así mismo, utilizaremos los textos de otros autores como Píndaro o Empédocles, entre otros, que nos sirvan para arrojar luz sobre el objetivo de nuestro trabajo.

Para realizar nuestro estudio comparativo, dividiremos esta materia en tres partes: en primer lugar, llevaremos a cabo un breve repaso de la imagen tradicional del Hades. Analizaremos la geografía del Más Allá contenida en las laminillas de oro para intentar desentrañar cómo era el imaginario órfico. Tras ver los elementos paisajísticos que muestran estas inscripciones, realizaremos un estudio de la geografía descrita por Platón en el mito de Er y pondremos de manifiesto las diferencias y semejanzas entre

---

<sup>13</sup> Hecho absolutamente coherente con el eclecticismo filosófico de época imperial. Vid. *Infra*. V.1. “Premios y castigos en el ideario órfico”.

ambas. En segundo lugar, procederemos a estudiar y a analizar los distintos personajes míticos que aparecen en las laminillas órficas, intentaremos explicar su papel e importancia en el destino del iniciado. Posteriormente, realizaremos un estudio de los personajes que aparecen en el mito platónico y aprovecharemos para analizar la trascendencia de la metemempsicosis tanto en el relato de nuestro filósofo como en las laminillas de oro. En tercer y último lugar, examinaremos la importancia del juicio, los premios y los castigos en ambas escatologías e intentaremos mostrar si realmente el iniciado órfico esperaba cualquier tipo de retribución por su comportamiento en vida o si solo el aprendizaje de ciertos actos rituales le bastaba para hallar la ansiada salvación.

Como referencia para la cita de revistas utilizaremos la convención usada por *L'année philologique* y para citar a los autores griegos y latinos usaremos las abreviaturas del léxico de *Liddell-Scott-Jones* y del *Thesaurus Linguae Latinae*, respectivamente.

Se ofrecerá una traducción propia de todos los textos citados a lo largo del trabajo. No obstante, las ediciones y traducciones consultadas en cada caso, serán citadas convenientemente en el aparato bibliográfico. En el caso de los fragmentos presocráticos que citamos en nuestro trabajo, nos sirve de base la ordenación general que propusieron H. Diels y W. Kranz. Esta edición será convenientemente apuntada en el apartado bibliográfico.

Para la cita de los fragmentos órficos, hemos usado la convención mejorada de Alberto Bernabé en su edición *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, en lugar de la que en su día llevó a cabo Otto Kern por considerarla más sencilla y actualizada, no obstante, al ser una edición de referencia para el estudio de los textos órficos, será citada en bibliografía.

Para la exposición del texto griego de las laminillas órficas hemos utilizado la edición de Giovanni Pugliese Carratelli. No obstante, hemos considerado oportuno seguir la lectura de A. Bernabé y Ana Isabel Jiménez en determinados pasajes por su mayor coherencia con el sentido del texto. Estas discrepancias serán convenientemente indicadas cuando sea necesario y remitiremos a la solución ofrecida por Carratelli para que ambas puedan ser comparadas. Para los textos platónicos nos hemos servido de las ediciones de Les Belles Lettres que se encontrarán citadas en el aparato bibliográfico.

Finalmente, nos parece apropiado presentar, a continuación, una clasificación de las laminillas por grupos, atendiendo a su contenido. Será mucho más fácil, así,

referirnos a ella a lo largo del trabajo. Utilizaremos para ello una clasificación parecida a la de Giovanni Pugliese Carratelli. No obstante introduciremos algunos cambios que estimamos necesarios para el objeto de estudio de nuestro trabajo. Dichos cambios serán adecuadamente indicados.

#### A.1. Textos que describen la geografía del Hades.

- A.1.1 Laminilla de Hiponio.
- A.1.2 Laminilla de Petelia.
- A.1.3 Laminilla de Farsalo.

#### A.2 Textos en los que se invoca a las divinidades infernales y se pronuncian las fórmulas de salvación.

- A.2.1a-b Laminilla de Turios.
- A.2.2 Laminilla de Turios.
- A.2.3 Laminilla de Turios.
- A.2.4a-b Laminillas de Pelina.
- A.2.5 Laminilla de Roma.
- A.2.6 Laminilla de Feras.

#### A.3 Texto de carácter incierto.

- A.3.1 Laminilla de Turios.

La laminilla A.1.1 fue hallada en 1969 por Ermanno Arslan en una tumba que contenía un esqueleto de mujer. Actualmente se encuentra en el Museo Arqueológico Estatal de Vibo Valentia (Calabria, Italia).

A.1.2 fue hallada en la región de Petelia. Data de la primera mitad del siglo IV a. C. Se habla por primera vez del descubrimiento de esta inscripción en una carta de Carlo Bonucci, con lo que parece que pudo ser encontrada alrededor del año 1834. Actualmente, se halla en el Museo Británico de Londres.

La laminilla A.1.3 fue encontrada en una tumba de Farsalia, dentro de un vaso de bronce que también contenía restos óseos. Hoy en día se encuentra en el Museo Nacional de Atenas.

Hablaremos, a continuación, de las laminillas A.2.4a-b. El grupo de las laminillas de Turios merecen un comentario aparte y serán analizadas más adelante. Por su parte, las laminillas A.2.4a-b forman un conjunto de dos inscripciones encontradas en la sepultura de una mujer situada en la región de la antigua Pelina, Tesalia, en 1985. Se encontraban sobre el pecho de la difunta. Datan del siglo IV a. C, presentan casi el mismo texto, con la única diferencia de que A.2.4a incorpora dos líneas más. Ambas tienen la curiosa forma de una hoja de hiedra y hoy en día pueden encontrarse en el Museo Británico de Londres.

A.2.5 fue encontrada en Roma, del siglo II d. C en la sepultura de una mujer llamada Cecilia Secundina. Actualmente se conserva en el Museo Británico de Londres.

Frente al resto de inscripciones, A.2.6 está escrita en prosa y fue hallada en una tumba de mediados del siglo IV a. C. Hoy en día puede verse en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas y, al igual que las laminillas de Pelina, tiene forma de hoja con pecíolo.

En esta clasificación no hemos considerado las laminillas de Entella, Tesalia, Eleuterna y Milopótamo, pues no han sido citadas en nuestro trabajo. Presentan el mismo texto que las laminillas de Hiponio o Petelia pero de forma más breve o en estado fragmentario, por eso no hemos considerado conveniente tenerlas en cuenta en nuestra exposición.

Tampoco son aquí citadas otro pequeño grupo de laminillas formado por Pela, Egas, Peonia, Metona, Élide, Rethymno y Posidonia. Estas laminillas solo conservan nombres o palabras sueltas y no nos han servido para el estudio aquí realizado. Además tampoco son tenidas en cuenta por Pugliese Carratelli en su clasificación. Para más información acerca de estas breves laminillas remitimos a la edición de Bernabé y Jiménez San Cristóbal<sup>14</sup>.

En la edición de Carratelli, la laminilla de Roma aparece clasificada junto a la de Tesalia en otro grupo llamado “Laminillas de Creta”. Hemos preferido no tener en cuenta este pequeño grupo y clasificar la laminilla de Roma dentro de A.2 por su clara referencia a divinidades infernales y por su similitud con las otras aquí citadas.

Por último, retomaremos el comentario de las laminillas de Turios. Destacaremos la importancia de estas laminillas. Las clasificadas bajo esta denominación en el grupo A.2 son un conjunto de tres. De estas inscripciones, A.2.1a-b

---

<sup>14</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 211-218.

son dos laminillas que presentan el mismo texto (sin variaciones), escrito en primera persona: la invocación a las divinidades infernales y el reconocimiento de la estirpe divina. Por su parte, A.2.2, también escrita en primera persona, se compone de un texto de quince versos: los cinco primeros son iguales al encontrado en A.2.1a-b (salvo diversas variaciones morfológicas), pero los restantes hablan de la salida del κύκλος y contienen una fórmula sacrificial. La laminilla A.2.3 está escrita en tercera persona, vuelve a ser un texto instructivo y contiene una fórmula de salvación. Estas laminillas datan del siglo III-IV a. C y fueron encontradas en una tumba pequeña. Hoy en día se conservan en el Museo Nacional de Nápoles.

En el grupo A.3 hallamos la última laminilla de Turios (denominada por algunas ediciones: la laminilla “grande” de Turios), dicha inscripción se descubrió en la tumba conocida como *Timpone grande* en 1897. Fue hallada doblada nueve veces como envoltura para dos de las pequeñas laminillas de Turios. Se data en torno al siglo IV-III a. C y desde su descubrimiento ha supuesto todo un desafío para su estudio debido a la complejidad del texto que en ella se presenta: palabras sueltas y frases sin aparente coherencia. La inscripción era ininteligible hasta que en 1902 Hermann Diels ofreció una solución para las seis primeras líneas del texto. No obstante y a pesar del prestigio de Diels, su lectura ha provocado diversas críticas y nuevas hipótesis sin encontrar una solución unánime. Esta es la razón de que no la hayamos incluido en nuestro trabajo, pero nos parece imprescindible dejar clara su existencia y remitir para su estudio a otras fuentes bibliográficas<sup>15</sup>. Puede encontrarse, también, en el Museo Nacional de Nápoles.

---

<sup>15</sup> Comparetti (1910) 12-15; Carrateli (2001) 129-131 (cf. ORPHICA); Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001)183-200.

### III. LA GEOGRAFÍA DEL MÁS ALLÁ

#### III.1. El imaginario tradicional griego

Nos parece interesante detenernos brevemente en cómo era la concepción mítico-religiosa tradicional del Hades, frente a la que podemos observar en la escatología órfica y en la escatología platónica. De todos es sabido que la morada del Más Allá está gobernada por Hades, hijo de Rea y Crono. Cuando los Olímpicos consiguieron derrotar a los Gigantes y acabar así con la oleada de inestabilidad que azotaba al universo divino, Zeus y sus hermanos se dividieron los territorios del cosmos: el gran dios dominaba el cielo, Posidón, el mar y, Hades, el mundo subterráneo. El mito nos cuenta, posteriormente, que Hades raptó a Perséfone, hija de Zeus y Deméter, para hacerla su esposa y, por tanto, reina del inframundo; y, según el mito, nombró a Éaco (rey de Egina), Minos (rey de Creta) y Radamantis (hermano de Minos y monarca de Creta antes que él) jueces del Más Allá<sup>16</sup>.

Sabemos, pues, quién gobierna el reino de los muertos pero, atendiendo a los testimonios literarios que conservamos, no sabemos especificar dónde se encuentra ese Hades ni cómo lo imaginaba en realidad un griego. De hecho, para acceder a él no existe un único camino<sup>17</sup>. Debemos tener en cuenta, en primer lugar, que la religión del estado griego carece de libros sagrados y de ningún tipo de documento donde se especifique cómo era este Más Allá. En su lugar, la religión griega se nutría de la tradición mítica y lo único que unía al hombre con los dioses eran los cultos y actos rituales. Pero, aun así, es precisamente la inexistencia de escrituras sagradas, lo que hace que la literatura sea el mayor testigo que conservamos de la religión griega y por ello, son Homero y los líricos los que nos muestran cómo era el Hades en algunos pasajes literarios: un mundo sombrío, cuya geografía era poco clara y en ocasiones confusa o contradictoria. Quizá la descripción más antigua se encuentre en Homero, en el canto X de la *Odisea*, en las palabras que Circe dice a Odiseo:

ἐνθ' ἄκτῃ τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης,  
μακραί τ' αἴγριοι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι,  
νῆα μὲν αὐτοῦ κέλσαι ἐπ' Ὀκεανῷ βαθυδίνῃ,  
αὐτὸς δ' εἰς Αἴδεω ἰέναι δόμον εὐρώεντα.  
Ἐνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσιν  
Κώκυτός θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ,

<sup>16</sup> Grimal (1979) s.u. “Hades”, “Radamantis”.

<sup>17</sup> Díez de Velasco (2004) 119-135.

πέτρῃ τε ζύνεσις τε δὺω ποταμῶν ἐριδούπων<sup>18</sup>.

Como vemos, el paraje al que debe poner rumbo nuestro héroe aparece como un lugar apartado de toda civilización conocida, en los confines del mundo, en el límite del Océano, como posteriormente seguirá describiendo el propio Odiseo<sup>19</sup>. Es un lugar tan desconocido para el hombre que, en la tradición literaria griega, todo el que ha necesitado descender a sus profundidades ha debido consultar a un ser divino o casi divino. El mismo Odiseo pide ayuda a Circe que, tras comprender que jamás podrá retenerlo a su lado, decide mostrarle el camino. Heracles se inicia en los misterios eleusinos para poder llevar a cabo su último trabajo en el inframundo<sup>20</sup>, Eneas es guiado por la sibila<sup>21</sup> y en la comedia de Aristófanes, el dios Dioniso consulta a Heracles para lograr salvar la tragedia<sup>22</sup>.

Son muchos los ejemplos de catábasis pero, como hemos señalado anteriormente, el enclave geográfico no parecía estar muy bien definido. El propio Homero nos muestra algunas contradicciones en las descripciones del Hades: en la *Odisea*, por ejemplo, se encuentra en el límite del Océano pero en la *Ilíada*, el Hades puede localizarse, simplemente, bajo tierra<sup>23</sup>. En la *Odisea* nuestro héroe debe cavar un hoyo para poder hablar con las almas, para poder siquiera verlas y es en este momento cuando estos “entes” intangibles van resurgiendo desde lo que Homero llama el Érebo, la oscuridad<sup>24</sup>. Esta νεκύια es una invocación mágica con la que el poeta griego conecta el mundo de los muertos con el de los vivos, dando cuenta de cuán lejanos permanecen ambos mundos. Además, Homero sigue ofreciéndonos esta imagen del Más Allá en el pasaje que se conoce como δευτερονέκυια, el primer testimonio literario en el que se muestra el viaje del alma hacia la muerte y el primero en el que aparece Hermes en su calidad de dios *psicopompo*, un hecho muy curioso, pues hasta el difunto necesita a alguien que le guíe hacia ese lugar esperado pero desconocido que es el Hades<sup>25</sup>:

Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο  
ἀνδρῶν μνηστήρων: ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσὶν  
καλὴν χρυσεῖην, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει

---

<sup>18</sup> *Od.* X 509-515.

<sup>19</sup> *Od.* XI 11-22.

<sup>20</sup> Grimal (1979) *s.u.* “Heracles”

<sup>21</sup> *En.* VI 99ss.

<sup>22</sup> *Ra.* 38-164.

<sup>23</sup> *Il.* VII 16.

<sup>24</sup> *Od.* XI 24 ss.

<sup>25</sup> En el poema homérico jamás se menciona la presencia del barquero Caronte como guía de las almas hacia la morada de Hades. Este hecho no debe extrañarnos, la figura de Caronte aparece por primera vez entorno al siglo V. a. C. Para más información remitimos a Ritoré Ponce, J. (2016).



ὄν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει [...]  
 παρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην,  
 ἥδ' ἐπαρ' Ἑλίοιο πύλας καὶ δῆμον ὀνείρων  
 ἥϊσαν· αἶψα δ' ἴκοντο κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα,  
 ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων<sup>26</sup>.

Pero la geografía de ultratumba se complica, pues Homero nos describe otros territorios que forman el reino de Hades; hallamos, en efecto, el τάρταρος o abismo, un lugar hostil donde los dioses arrojaron a los Titanes. Se encuentra en las profundidades más recónditas de la tierra<sup>27</sup>. Y también tenemos, el Ἑλύσιον<sup>28</sup>, gobernado por Radamantis, donde van las almas de los hombres nobles. Posteriormente, este territorio aparecerá en Hesíodo<sup>29</sup> como μακάρων νῆσοι, lugar que el poeta describe como un “paraíso” al que accedió la estirpe de los héroes cuando su linaje desapareció. También de estas islas hace Píndaro una extensa descripción en su segunda *Olímpica*<sup>30</sup>, con la única diferencia de que para el poeta beocio, en ella descansan solo unos pocos privilegiados, no la raza de los héroes a la que Hesíodo atribuía esta dichosa estancia.

Como vemos, la concepción de cómo era realmente el Hades fue cambiando constantemente, recibiendo diversas influencias de los poetas y escritores que transmitían la mentalidad de su época. Estas diferentes vertientes llegarían posteriormente a Virgilio<sup>31</sup> que ya presenta un paisaje “infernol” algo más elaborado y desarrollado que el que podemos observar en los estadios más arcaicos de la cultura griega<sup>32</sup>.

### III.2. La geografía de las laminillas órficas

No es extraño, en efecto, que la geografía que se inserta dentro de la escatología órfica aproveche esta visión del Hades tradicional, pero con nuevos elementos no vistos en Homero. El Más Allá que encontramos en las láminas no es un paisaje ampliamente desarrollado. Debemos tener en cuenta que estos textos órficos son instrucciones, un recordatorio de las lecciones esenciales que el alma había aprendido en vida y que debía recordar para cumplir su misión. Son una guía precisa para hallar el

<sup>26</sup> *Od.* XXIV 1-4; 11-14.

<sup>27</sup> *Il.* VIII 16, 481.

<sup>28</sup> *Od.* IV 561-568.

<sup>29</sup> *Op.* 166-173.

<sup>30</sup> *Il.* 70.

<sup>31</sup> *En.* IV 225-901.

<sup>32</sup> Para más información acerca de la geografía del Hades, remitimos a Albinus (2000); Díez de Velasco (1995); Garland (1985); Para una ubicación geográfica real del Hades, a partir del estudio de diversas obras literarias, remitimos a Olalla (2001) *s.u.* “Hades”

camino hacia el mundo de ultratumba. Por tanto, es lógico que no se haga aquí una extensa descripción del Hades y que tan solo se mencionen los lugares más importantes del mismo para el tránsito del alma. No obstante, no deja de ser una fuente curiosa y gráfica para vislumbrar el Más Allá que esperaba un iniciado órfico, sobre todo, como queremos mostrar en nuestro trabajo, si se compara con el paisaje de ultratumba que Platón describe en el mito de Er. La geografía será el primer punto que desarrollaremos a la hora de estudiar ambas escatologías.

Comenzaremos analizando la laminilla de Hiponio (A.1.1), una de las laminillas que mejor se ha conservado y en la que se nos ofrecen más detalles de la escatología órfica y del destino del alma.

Hemos insistido, anteriormente, en que estos pequeños soportes de oro contenían las directrices que el iniciado debía seguir una vez que había comenzado su andadura por el mundo de ultratumba. La estructura sintáctica y de contenido es bastante similar en todas las que conservamos: un personaje (el alma) se dirige hacia el Hades. Allí ve una fuente, de la que se le prohíbe terminantemente beber. Se le insta, sin embargo, a que se acerque a una laguna de la que sí puede saciarse. Para que se le otorgue el privilegio de calmar la sed de esas sagradas aguas, debe pronunciar una fórmula ritual que lo identifique ante unos guardianes que, tras consultar con Perséfone, le concederán o no dicho privilegio. La mayoría de estas premisas se cumplen en las laminillas del grupo A.1. Lo ilustraremos mejor añadiendo el texto de Hiponio:

Μναμοσύνας τόδε ἔργον<sup>33</sup>, ἐπεὶ ἄμ μέλλησι θανεῖσθαι.  
εἰς Αἶδαο δόμους εὐήρεας· ἔστ' ἐπὶ δ<ε>ξιά κρήνα,  
παρ δ' αὐτὰν ἐστακῶ λευκὰ κυπάρισσος·  
ἐνθα κατερχόμεναι ψυ<χ>αὶ νεκύων ψύχονται.  
Ταύτας τᾷ<ς> κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐγγύθεν ἔλθῃς.  
πρόσθεν δὲ εὐρήσεις τᾷς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας  
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι.  
τοὶ δὲ σε εἰρήσονται ἐν<ι> φρασὶ πευκαλίμαισι  
ὅττι δὲ ἐξερέεις Ἄϊδος σκότος ὀρφ<ν>ήεντος.  
εἶπον· Γῆς παῖ<ς> εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,  
δίψαι δ' εἴμ' αἶψος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' ὦ[κα]  
ψυχρὸν ὕδωρ πέναι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ<ν>ης.  
Καὶ δὴ τοὶ ἐρέουσιν ὑπὸ χθονίῳ βασιλῆϊ,  
Καὶ δὴ τοὶ δώσουσιν πιεῖν τᾷς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας.  
Καὶ δὴ καὶ σὺ πιὼν ὁδὸν ἔρχεαι· ἄν τε καὶ ἄλλοι

<sup>33</sup> Preferimos aquí la lectura que ofrece Bernabé, Jiménez San Cristóbal ἔργον, en lugar de la ofrecida por Carratelli ἱερὸν.

μύσται καὶ βάχχοι ἱερὰν στείχουσι κλεῖνοι.

Esta es la empresa de Mnemósine, cuando esté a punto de morir. A la bien construida casa de Hades te dirigirás: en la derecha hay una fuente, y junto a esta un blanco ciprés, erguido. Allí, cuando bajan, se refrescan las almas de los muertos. No vayas cerca de esta fuente ni un poco, sino que delante encontrarás agua que fluye fresca de la laguna de Mnemósine. Unos guardianes se encuentran en su orilla. Estos te preguntarán con ánimo sagaz por qué exploras la oscuridad sombría del Hades. Diles: Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado. Estoy sedienta y me muero. Pues bien, dadme, de prisa a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine. Y en verdad que le preguntarán a la reina subterránea, y en verdad que te darán a beber de la laguna de Mnemósine. Y también, en verdad, tú, tras haber bebido, te irás por la sagrada vía por la que también los otros iniciados y Bacos ilustres avanzan.

El marco geográfico que halla el alma es claro y coincide con el esquema que hemos presentado anteriormente: el Hades es el mundo subterráneo y sigue teniendo esa concepción tradicional de un enclave sombrío o lúgubre (σκότος y ὀρφ(ν)ήεντος), en el que se hallan una serie de elementos importantes (la fuente, el ciprés, los guardianes y la laguna de Mnemósine). Pero todos ellos no son más que símbolos que el iniciado debe reconocer para poder continuar con su camino. Por tanto, los analizaremos más detenidamente.

### III.2.1. El ciprés

Por una parte, el iniciado se topa con la fuente innominada. Dicha fuente se encuentra al lado de un blanco ciprés (λευκὰ κυπάρισσος). No es extraño encontrar este tipo de árboles en el mundo de ultratumba: desde antaño se le ha otorgado un carácter funerario y de estrecha relación con la morada de Hades. Durante décadas ha adornado los cementerios de diversas culturas, ha sido símbolo de luto y atributo de divinidades infernales de cultos orientales. Pero lo más característico del ciprés de nuestras laminillas es su color; “blanco” y “brillante” son las dos traducciones que algunos autores han usado para este término griego. No obstante, es un claro problema de nuestra lengua, pues en griego el término λευκά posee ambas acepciones. Lo más interesante sería preguntarse por qué este ciprés tiene esta característica tan especial, ya que los cipreses son de un color verde oscuro y no blanco, y por qué se encuentra junto a la fuente innominada. Las interpretaciones han ido variando a lo largo de los años: se ha dicho incluso que se trataba de una característica de este árbol para asemejarlo a otra

especie como podía ser el álamo blanco<sup>34</sup> o que, simplemente, se aludiría al color de su corteza<sup>35</sup>. Otras vías interpretativas han optado por relacionarlo con el propio culto del iniciado: blanca sería la vestimenta con la que los difuntos órficos van al Hades y por tanto se asocia con el ciprés<sup>36</sup>. Incluso se ha relacionado con la vestimenta de los difuntos en general, que también sería blanca según la Ley de Ceos (s. V a. C), así como también lo sería según la ley de la fraternidad delfica de Lebadea del mismo siglo, o según la costumbre de los mesenios<sup>37</sup>. Otras hipótesis defienden que el ciprés sería blanco por la simple aparición en el otro mundo, como si en lo blanco se encarnara la idea del Más Allá, del mundo de los muertos<sup>38</sup>. Para otros estudiosos, la razón se hallaría en una descripción contraria a la del “mundo de los vivos”: el mundo de ultratumba sería por tanto un mundo “en negativo” (en el sentido fotográfico); por ello, las características de todos los objetos, lugares, paisajes... que se hallan en el Más Allá, son radicalmente distintas a las que se contemplan en “nuestro mundo”<sup>39</sup>. Sea como fuere, parece claro que el adjetivo λευκά aún la idea de blancura del mundo de ultratumba con la de la ropa de luto con la que eran ataviados los difuntos y que por tanto es un color asociado a la muerte y al mundo de los muertos.

La aparición de un árbol en el Más Allá responde a un mismo esquema “místico” hallado en varias culturas, en el mundo de ultratumba. Zuntz, apoyado posteriormente por Burkert, señalará las similitudes de este árbol con el árbol de la vida que aparecía en la cultura egipcia, en el *Libro de Los Muertos*<sup>40</sup>. Ambas plantas indican al difunto que en ese lugar hay agua, y mientras que para un órfico beber de la misma es una prohibición, un egipcio bebe cuando esta brota de la corteza del árbol o de alguna laguna que hay bajo sus raíces<sup>41</sup>. En efecto, el ciprés de las laminillas es blanco por su relación con la vestimenta de los funerales órficos (y también pitagóricos), pero, para muchos estudios, su presencia junto a la fuente innominada es símbolo de inmortalidad: podría señalar el agua que da la vida, y por ello el iniciado debe evitarla, pues su objetivo no es retornar al mundo de los vivos<sup>42</sup>. No es la primera vez que un árbol señala el agua que da la vida, la inmortalidad o la propia abundancia: Gilgamés busca

<sup>34</sup> Guarducci (1972) 323ss; (1974) 18ss; Zuntz (1971) 323; Marcovich (1976) 221.

<sup>35</sup> Goettling (1851) 168; Comparetti (1910) 34.

<sup>36</sup> Gigante (1975) 223.

<sup>37</sup> *IG* XII 5, 593 (Sokolowski [1969], nr. 97 A), 11. 2s; Sokolowski (1969) nr. 77 C 6; Paus. IV, 13, 3.

<sup>38</sup> Janko (1984) 99, aunque también se relaciona el blanco con el mundo de ultratumba en *Od.* XXIV 11

<sup>39</sup> Carratelli (1974) 120; Musso (1977) 173.

<sup>40</sup> Zuntz (1971) 371ss; Burkert (1975) 91ss.

<sup>41</sup> No obstante, Zuntz (1971) 385ss, seguido por Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 47 y 49-58, indica que el motivo de la sed del difunto es universal, *vid. Infra* III.2.3.

<sup>42</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 48-49.

árbol y agua, también Eneas busca un árbol erguido junto a la laguna del Cocito, cuyas ramas son doradas; los difuntos egipcios beben de las aguas que fluyen junto a un sicomoro o una palmera llena de dátiles o directamente del agua que mana de su corteza. Así podemos verlo en una pintura hallada en la tumba de Irynefer, donde el difunto bebe del agua que hay a los pies de una enorme palmera. No obstante, nos inclinamos a pensar que esta fuente innominada sea la fuente de Lete (Λήθη)<sup>43</sup>. A diferencia de la laguna de Mnemósine, Lete borra la memoria, provoca que el difunto olvide todo lo que sabe y se condene a una muerte definitiva, en un vagar sin fin por el error de la existencia. En palabras de Díez de Velasco<sup>44</sup>, Lete “anula y desidentifica”. El iniciado sabe que su sed podrá ser calmada en la laguna de Mnemósine, no comete el mismo error que las restantes almas sedientas que se refrescan en la fuente innominada, él comprende que estas aguas sí le darán la garantía de un destino dichoso *post mortem*. El iniciado, en definitiva, conoce la doble naturaleza del agua<sup>45</sup>. Como bien indicaba Mircea Eliade<sup>46</sup>, el agua es un elemento cosmogónico, terapéutico y mágico, en ella empieza y acaba la vida, “en ella reside la vida, el vigor y la eternidad”. Por ello, es un elemento que no es accesible a cualquiera, en muchos casos se encuentra custodiada por monstruos, criaturas malignas, situadas en lugares de difícil acceso y señaladas por la presencia de árboles o plantas, como ya se ha indicado con anterioridad. No es extraño, pues, que esta idea haya quedado plasmada en la literatura y en el folklore popular de los cuentos<sup>47</sup>.

### III.2.2. La laguna de Mnemósine

Otro elemento importante, como venimos señalando, es la laguna de Mnemósine. Si hemos dicho antes que el texto de las laminillas pretende ser un texto de instrucciones para el iniciado, no es extraño que aparezca aquí la laguna consagrada a Mnemósine. Tampoco es extraño que deba beberse de este agua y no de la primera fuente que el alma encuentra a la derecha: Mnemósine es la memoria. Por lo tanto, que el iniciado ingiera de sus aguas es parte de un ritual mediante el cual el alma recordará

<sup>43</sup> Nilsson (1943); Wagenwoort (1971), entre otros; Cf. Bernabé, Jiménez (2001) 51-52.

<sup>44</sup> Díez de Velasco (2004) 139-141.

<sup>45</sup> No debe sorprendernos la presencia de dos fuentes. El imaginario griego ya presenta una distinción entre dos aguas con funciones distintas: para consultar al oráculo de Trofonio en Lebadea hay que beber de dos fuentes, la de Lete (olvido) y la de Mnemósine (memoria).

<sup>46</sup> Cf. Eliade (1980) 302-304.

<sup>47</sup> Cf. “El enebro” y “El agua de la vida” de los Hermanos Grimm; En la mitología rusa, las aguas mágicas de la vida y la muerte están custodiadas por Baba Yagá, una anciana de aspecto temible y terrorífico que pone a prueba a todo el que se acerca a sus dominios.

todo lo que antes aprendió en vida. En el trance de la muerte, nada debe ser borrado de la memoria si el iniciado quiere completar su “misión” de ultratumba<sup>48</sup>.

Mostraremos ahora el texto de la laminilla de Farsalo (A.1.3). Esta lámina nos describe un paisaje absolutamente similar al que ya nos había ofrecido la laminilla A.1.1:

Εὐρήσεις Αἴδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,  
πάρ δ' αὐτῇ λευκὴν ἐστηκυῖαν κυπάρισσον·  
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸθεν πελάσῃσθα.  
πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης  
ψυχρὸν ὕδωρ προκρέον· φύλακες δ' ἐπύπερθεν ἔασιν·  
οἱ δὲ σ' εἰρήσονται ὅ τι χρέος εἰσαφικάνεις.  
τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην<ν> καταλέξαι.  
εἰπεῖν· Ἴης παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστρερόεντος·  
Ἀστέριος ὄνομα· δίψῃ δ' εἴμι· αἶψος· ἀλλὰ δότε μοι  
πιέν' ἀπὸ τῆς κρήνης.

Encontrarás en la casa de Hades una fuente situada a la derecha y, junto a esta, un ciprés blanco, erguido. A dicha fuente no te acerques ni un poco. Delante encontrarás agua que fluye fresca de la laguna de Mnemósine. Unos guardianes se encuentran en su orilla. Ellos te preguntarán qué necesidad te lleva hasta allí. Y tú les dirás exactamente toda la verdad.

Diles: “Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado. Mi nombre es Asterio, voy sediento de sed. Pues bien, dadme a beber de la fuente.

Vuelve a hacerse referencia a esa fuente que está situada a la derecha, coronada por un blanco ciprés, y que debemos dejar atrás. Si avanzamos en nuestro camino, encontraremos el verdadero objetivo del iniciado: hallar la laguna de Mnemósine, a cuyo alrededor hay árboles, fuentes, lagunas e incluso praderas, como veremos más adelante. Beber del agua que mana de la laguna de Mnemósine hace que el alma recuerde y que, por lo tanto, adquiera la inmortalidad y se libre así de la aniquilación que sufre el cuerpo tras la muerte. Este hecho puede relacionarse con la importancia que muchos filósofos atribuían a la memoria como medio de salvación: los pitagóricos desarrollaron diversos sistemas para ejercitarla, tal y como nos describe *La vida de Pitágoras*<sup>49</sup> o tal y como podemos leer en varios textos de Aristóteles. Asimismo, en la filosofía de Platón, el papel de la memoria es capital para hallar la verdadera naturaleza del alma y el conocimiento, punto en el que profundizaremos más

<sup>48</sup> No obstante, en la figura de Mnemósine nos centraremos más tarde cuando exponamos el estudio de los personajes, *vid. Infra* IV.1.1.

<sup>49</sup> Porph. *VP* 46-48.

adelante<sup>50</sup>. Mnemósine, frente a la fuente innominada (posiblemente Lete), otorga al iniciado el privilegio de recuperar su condición divina y le concederá un destino inmortal junto los Dioses.

En todas las laminillas del grupo A.1 podemos ver la importancia de los elementos descritos y cómo la localización del ciprés, la fuente y la laguna se cumple escrupulosamente. Tan solo hallamos una diferencia en la laminilla de Petelia (A.1.2):

Εὐρήσσεις δ' Αἶδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην,  
πάρ δ' αὐτῇ λευκὴν ἐστηκυῖαν κυπάρισσον·  
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.  
εὐρήσεις δ' ἐτέραι<sup>51</sup>, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης  
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δὲ ἐπίπροσθεν ἔασιν.  
εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,  
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί.  
δίψῃ δ' εἰμὶ αὖθις καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' αἶψα  
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.  
καὐτ[οι] σ[ο]ι δώσουσι πιεῖν θεῖης ἀπ[ὸ κρήν]ης,  
καὶ τότ' ἔπειτ' ἄ[λλοισιν μεθ'] ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς].  
[Μναμοσύ]νης τόδε ἔρ[γον]<sup>52</sup>· ἐπεὶ ἄν μέλλῃσι] θανεῖσθ[αι  
τ]όδε γρα[

En el margen derecho:

. . . ] σκότος ἀμφικαλύψας.

Encontrarás una fuente a la izquierda de la casa de Hades y junto a ella un ciprés blanco, erguido. No te acerques ni siquiera un poco a esta fuente. Pero encontrarás en el otro lado, agua que fluye fresca de la laguna de Mnemósine. Y unos guardianes se encontrarán delante. Diles: “Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, pero soy de linaje celeste. Sabed esto también. Estoy sediento de sed y me muero. Pues bien dadme rápidamente agua que fluye fresca de la laguna de Mnemósine. Y estos te darán a beber de la fuente divina, y entonces, luego, reinarás con el resto de los héroes. Esta es la empresa de Mnemósine. Cuando esté a punto de morir... (...) esto (...) cubierto con el velo de tinieblas

Efectivamente, volvemos a encontrar la misma descripción que ya hemos observado en las laminillas analizadas, pero esta vez hay una pequeña diferencia: la fuente de la que no se debe beber se halla a la izquierda (ἐπ' ἀριστερὰ), y no a la derecha. No sabemos muy bien si se trata de una contradicción, de una simple errata, o de un dato importante, pero es en la única laminilla en la que encontramos dicha

<sup>50</sup> Vid. *Infra* III.3.3.

<sup>51</sup> Optamos aquí por seguir la lectura de Bernabé., Jiménez San Cristóbal en lugar de la propuesta por Carratelli, ἐτέραν.

<sup>52</sup> Volvemos a respetar la lectura de Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001).

incongruencia. En las demás, no se hace una distinción explícita de caminos, el alma simplemente debe seguir la senda de la derecha, que es donde se halla la laguna.

En una de las láminas del grupo A.2 observamos también la referencia al camino de la derecha, que es el que el alma debe seguir para lograr su objetivo. La laminilla A.2.3 menciona:

Ἀλλὰ' ὁπότεν ψυχὴ προλίπηι φάος ἀελίοιο [...]  
χαῖρ<ε> χαῖρε, δεξιάν ὁδοιπὸρ<ων>  
λειμῶνάς τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας.

Pero cuando el alma abandone la luz del sol [...] Alégrate, alégrate, tú que caminas hacia la derecha, hacia las praderas sagradas y los bosques de Perséfone.

La laminilla A.1.2, por el contrario, sí parece distinguir dos caminos, pues la fuente se encontraría a la izquierda y la laguna, justo al otro lado:

Εὐρήσσεις δ' Αἶδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην,  
[...] εὐρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης  
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον.

Esta distinción entre derecha e izquierda en el Hades ha dado pie a muchas hipótesis<sup>53</sup>, pero consideramos conveniente tener en cuenta que desde antaño, lo que se halla a la derecha, la diestra, es lo bueno, lo recto, y por el contrario, lo que se halla a la izquierda, lo mequino, lo malo. Este discernimiento está presente en obras de Platón, sobre todo en el pasaje que analizaremos a continuación, y en el propio Virgilio al referirse a las encrucijadas del Hades, y es probablemente, lo que se refleja también en estas dos laminillas. Sin embargo, al no ser algo pertinente en todas las láminas de oro, y solo encontrarse en estas dos inscripciones de forma aislada, no haremos hincapié en ello<sup>54</sup>.

### III.2.3. La sed del difunto

Todos los textos que hemos analizado nos muestran una idea clara y reiterada en el imaginario órfico: el iniciado llega a la laguna de Mnemósine sediento. El motivo de la sed en el mundo de ultratumba es una creencia bien extendida. Probablemente las libaciones y la deposición de recipientes con agua sobre las tumbas esté relacionada con esta creencia de calmar la sed del difunto. Además este motivo se encuentra en diversas inscripciones de época imperial<sup>55</sup>, donde se le desea al difunto que “Osiris te dé el agua

<sup>53</sup> Citaremos algunos de ellos, como Verdelis (1950-1951) 101ss.; Zuntz (1971) 369; West (1975) 229ss.; Giangrande (1995) 54ss.

<sup>54</sup> Remitimos para más información a Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 42-44.

<sup>55</sup> IG XIV 1075, 1488, 1782.



fría”<sup>56</sup>. Asimismo, en la *Odisea*, los difuntos sacian su sed de alimento ingiriendo sangre<sup>57</sup>. Por qué aparece ligada la idea de la sed a la de la muerte no resulta del todo claro, pero como venimos explicando parece una constante en muchas culturas. Por ejemplo, la cultura egipcia<sup>58</sup> nos ha legado muchas pinturas y relieves en los que puede verse a las diosas Nut, Hathor o Isis amamantando al difunto. Estas divinidades aparecían representadas como los árboles sagrados que simbolizaban inmortalidad para los egipcios (el sicomoro o la palmera). De los troncos de estos árboles o de sus hojas bebía el difunto que buscaba desesperadamente saciar su sed. Nos parece muy interesante la explicación que ofrece para el motivo de la sed Mircea Eliade<sup>59</sup> cuando dice que el agua está vinculada a la disolución del cuerpo y que por tanto es el abandono definitivo de la condición humana. El difunto aún sufre porque no ha muerto del todo, la sed es un síntoma de esa condición y por eso es necesaria la ingesta del agua, de esta manera hallará la muerte definitiva. No olvidemos que Tántalo fue castigado a no poder comer ni saciar su sed. Esta idea podría encontrar apoyo en ceremonias tradicionales como las Hidroforias o Antesterias, y en la filosofía, así se explicaría el fragmento de Heráclito<sup>60</sup> donde reza:

ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι...

Muerte es para las almas convertirse en agua...

### III.3. La geografía del Más Allá en *el mito de Er*

Una vez que ya hemos analizado la geografía del Más Allá órfico utilizando las laminillas más completas y que mejor reflejan este paisaje, procederemos a estudiar la visión del Más Allá que nos ofrece Platón en diversos pasajes del mito de Er. En la narración platónica, un joven llamado Er, el Armenio, muere en el campo de batalla. Sus compañeros recogen su cuerpo y se disponen a quemarlo en la pira, cuando este vuelve a la vida para narrar todo lo visto y oído en el Más Allá:

ἀλλ’ οὐ μέντοι σοι, ἦν δ’ ἐγώ, Ἀλκίμου γε ἀπόλογον ἔρῳ, ἀλλ’ ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου· ὅς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας, ἀναιρεθέντων δεκαταίων τῶν

<sup>56</sup> La mención de Osiris es un claro influjo del *Libro de los muertos* egipcio. Algo que denota la fuerte influencia del mundo oriental en el concepto cristiano de *refrigerium*. Zuntz (1971) 370 y Merkelbach (1999).

<sup>57</sup> *Od.* XI, 47-50; 90-99; 151-153.

<sup>58</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 323-337.

<sup>59</sup> Eliade (1980) 308-310.

<sup>60</sup> Heraclit. *Fr.* 36; Asimismo el miedo a la disolución del alma por la ingesta de agua puede verse reflejado en un fragmento órfico (Clemt, *Strom.* IV, 2, 17, 1; Kern 226) muy similar al atribuido a Heráclito.

νεκρῶν ἤδη διεφθαρμένων, ὕγις μὲν ἀνηρέθη, κομισθεὶς δ' οἴκαδε μέλλων θάπτεσθαι  
δωδεκαταῖος ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενος ἀνεβίω, ἀναβιοῦς δ' ἔλεγεν ἃ ἐκεῖ ἴδοι.<sup>61</sup>

Pero, sin embargo, dije yo, no te narraré una fábula de Alcino, sino la de un hombre valeroso: Er, el Armenio, de la estirpe de Panfilia. Este que había muerto en una guerra, cuando a los diez días fueron recogidos los cadáveres ya completamente putrefactos, él fue levantado en buen estado, y al ser conducido a su casa, cuando iba a ser enterrado, tumbado en la pira, resucitó al duodécimo día, y vuelto a la vida, contó las cosas que allí había visto.

### III.3.1 Los dos mundos

La visión del Hades que Platón nos describe es muy distinta a la de las laminillas. El alma de Er recuerda haber seguido el camino que otras muchas almas hacían. De esta manera, llega a un lugar maravilloso (τόπος δαιμόνιος) también llamado pradera (λειμών). En este lugar, se alzaban dos aberturas (δύ' χάσματα), salidas de la tierra que se unían entre sí, y a su vez se contemplaban otras dos que salían del cielo. En lugar de encontrar una laguna custodiada por guardianes, Er y sus compañeros de viaje hallan entre las cuatro aberturas a unos jueces (δικασταί), que, tras sopesar las acciones de estas almas en tránsito, les indican cuál de los cuatro caminos deben tomar:

ἔφη δέ, ἐπειδὴ οὐ̃ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον  
τινὰ δαιμόνιον, ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δύο̃ εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὖ̃ ἐν τῷ  
ἄνω ἄλλα καταντικρὺ. δικαστὰς δὲ μεταξὺ τούτων καθῆσθαι, οὓς, ἐπειδὴ διαδικάσειαν, τοὺς μὲν  
δικαίους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ, σημεῖα περιάψαντας  
τῶν δεδικασμένων ἐν τῷ πρόσθεν, τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω, ἔχοντας καὶ  
τούτους ἐν τῷ ὀπίσθεν σημεῖα πάντων ὧν ἔπραξαν.<sup>62</sup>

Y dijo que cuando su alma salió de él, marchó junto con otras muchas y llegaron a un lugar maravilloso, en el que había dos aberturas en la tierra que estaban pegadas la una con otra y, a su vez, en el cielo, otras dos por arriba enfrente. En medio de estas, estaban sentados unos jueces, que, una vez que las juzgaban, ordenaban a los justos marchar arriba a la derecha, por el cielo, tras haberles colocado un letrado por delante del fallo previo, y a los injustos les ordenaban marchar por abajo a la izquierda, también estos con un letrado semejante por detrás, de todo lo que habían hecho.

Platón parece establecer dos planos en el mundo de ultratumba: por una parte, un espacio intermedio, donde los jueces juzgan a las almas. Sobre este, puede verse un mundo conectado con el cielo (lugar al que van las almas limpias y puras) y por debajo, un mundo propiamente subterráneo, al que van las almas que han tenido un mal

<sup>61</sup> R. 614b1-b8.

<sup>62</sup> R. 614b8-d1.

comportamiento en vida. Por lo tanto, Platón no habla del Hades como un lugar que está bajo tierra o en el límite del Océano, como se hallaba en el imaginario homérico. Más bien parece que el alma de Er no llega directamente al Hades, de hecho, Platón jamás lo denomina con este nombre, sino que, por el contrario, dice que el joven guerrero ha llegado a un τόπον τινὰ δαιμόνιον. Casi parece, desde nuestra perspectiva moderna, que el filósofo se refiere a un mundo paralelo, en el que se decide el destino de las almas. De tal modo que estas hallarán su descanso en un lugar arriba en el cielo (οὐρανός), o su tormento en un lugar que está bajo tierra: τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἄριστεράν τε καὶ κάτω.

Además, el mismo Platón presenta, en otras obras, descripciones distintas del Más Allá. Si en la *República* vemos un mundo de los muertos que parece dividido en dos dimensiones, una celeste y otra subterránea (debido a la situación de las aberturas por las que pasaban los difuntos), en el *Fedro*<sup>63</sup>, las almas transitan por un mundo de ultratumba celeste, que poco tiene que ver con el Hades subterráneo. Esto no debe parecernos extraño si tenemos en cuenta el concepto platónico de mito. Platón se valía de estas pequeñas historias para explicar sus teorías filosóficas, por lo tanto, es lógico que su relato varíe en función de lo que nuestro filósofo quisiera exponer.

Si recordamos el texto de las laminillas (por ejemplo en A.1.1), el recorrido que realiza el alma del iniciado se desarrolla cuando esta se dirige hacia el Hades (εἰς Ἄϊδαο δόμους), que está claramente bajo tierra, pues algunas almas se refrescan en la fuente “cuando bajan” (κατερχόμεναι). En ningún momento, se menciona en las laminillas o se hace referencia a un supuesto destino en el cielo: el alma parece tener claro que, al final, su recorrido siempre acabará en las tinieblas del Hades.

### III.3.2. Los cuatro caminos

Ya hemos dicho que en la mayoría de las laminillas, no se produce la distinción entre caminos. En todas las inscripciones se insiste en la idea de que tanto la fuente innominada y, “más adelante”, la laguna de Mnemósine están a la derecha. Solo en la laminilla A.1.2, como ya hemos comentado, se cambia la ubicación: la fuente sin nombre se halla a la izquierda, y aunque, como muy acertadamente ya observó Bernabé<sup>64</sup>, no se dice que la laguna de Mnemósine se halle justo a la derecha, parece desprenderse esta idea de la expresión: εὐρήσεις δ’ ἑτέραι.

---

<sup>63</sup> *Phdr.* 246b4-247c4.

<sup>64</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 41-42.

Platón, por el contrario, muestra una clara distinción, no entre dos, sino entre cuatro caminos: dos que llevan hacia ese mundo celeste, y otros dos que descienden hacia el mundo subterráneo:

ὁρᾶν δὴ ταύτη μὲν καθ' ἑκάτερον τὸ χάσμα τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ τῆς γῆς ἀπιούσας τὰς ψυχὰς, ἐπειδὴ αὐταῖς δικασθεῖν, κατὰ δὲ τῷ ἐτέρῳ ἐκ μὲν τοῦ ἀνιέναι ἐκ τῆς γῆς μεστὰς αὐχμοῦ τε καὶ κόνεως, ἐκ δὲ τοῦ ἐτέρου καταβαίνειν ἐτέρας ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καθαρὰς.<sup>65</sup>

Y así, vio por cada abertura del cielo y de la tierra que las almas se iban cuando se había emitido un veredicto para ellas, mientras que por una de las otras dos salían desde la tierra llenas de suciedad y de polvo, y de la otra vio que bajaban las otras limpias desde el cielo.

Las almas que han sido juzgadas por su buen comportamiento toman la abertura celeste derecha, y las que han sido juzgadas por su maldad, la terrestre o subterránea izquierda. La abertura celeste izquierda y la terrestre derecha son, en cambio, el camino por el que bajan las almas una vez terminado su período de purificación. Por lo tanto, no solo existe un único camino que lleva al difunto hacia el destino final de la muerte, tal y como puede leerse en el texto de las laminillas, sino que Platón, por el contrario, distingue entre varias sendas, según el comportamiento del difunto. Claramente, y como comentábamos con anterioridad, nuestro filósofo parece tener en mente la concepción moral de lo bueno, que está a la derecha (camino de los justos) y lo malo, que está a la izquierda (camino de los injustos). Además, el horizonte final es la metensomatosi<sup>66</sup>.

### III.3.3. La sed del difunto: La concepción platónica de la ἀνάμνησις

Tras el juicio, las almas que son condenadas a cumplir un nuevo ciclo de vida permanecen en la pradera durante siete días (nos parece curioso mencionar que solo una laminilla órfica llama “pradera” al lugar al que se dirige el difunto). Al séptimo, se ponen en marcha hasta llegar a otro paraje, donde una luz brillantísima ilumina el cielo y la tierra:

ἐπειδὴ δὲ τοῖς ἐν τῷ λειμῶνι ἑκάστοις ἐπτάήμεραι γένοιτο, ἀναστάντας ἐντεῦθεν δεῖν τῇ ὁγδόῃ πορεύεσθαι, καὶ ἀφικνεῖσθαι τεταρταίους ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἰριδι προσφερῇ, λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρότερον.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> R. 614d3-e1.

<sup>66</sup> Vid. *Infra*. “IV.2.2 La Necesidad y las Moiras: el ciclo de la metensomatosi”.

<sup>67</sup> R. 616b1-b6.

Cuando se les cumplían siete días en la pradera, entonces al octavo, tras haberse levantado de allí, tenían que marcharse. Llegaron cuatro días después a un lugar donde se podía ver tendida desde arriba, a través de todo el cielo y la tierra, una luz recta como una columna, muy semejante a un arco iris, pero más brillante y pura.

Estas almas continúan su viaje con el fin de someterse a un “segundo juicio” en el que Las Moiras y La Necesidad las ayudarán a completar el ciclo de la metemempsis. Por el contrario, del texto de las laminillas no se desprende que el alma tenga que reanudar su viaje por el Hades: simplemente se espera la decisión de Perséfone.

El alma sí que tiene un objetivo claro en las inscripciones: beber de la laguna de Mnemósine evitando antes una fuente sin nombre. Por lo tanto, está sedienta: la sed del muerto es un motivo común en las laminillas y en Platón, y como ya hemos analizado es frecuente que los muertos lleguen sedientos a la muerte.

σκηνασθαι οὖν σφαῖς ἤδη ἐσπέρας γιγνομένης παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν, οὗ τὸ ὕδωρ ἀγγεῖον οὐδὲν στέγειν. μέτρον μὲν οὖν τι τοῦ ὕδατος παῖσιν ἀναγκαῖον εἶναι πιεῖν, [...] τὸν δὲ ἀεὶ πίνοντα πάντων ἐπιλανθάνεσθαι.<sup>68</sup>

Así pues cuando ya llegaba la tarde, acampaban junto al río de la Despreocupación<sup>69</sup>, cuya agua ningún vaso contiene. Y a todos les era necesario beber una cierta cantidad de agua [...] pero el que no paraba de beber se olvidaba de todo lo vivido.

En el mito de Er las almas llegan, finalmente, a un paraje desértico, en el que no hay rastro de vegetación. Y solo encuentran en este camino el río de la Despreocupación (τὸν Ἀμέλητα ποταμόν) del que todas ansían beber: las almas del mito platónico también están sedientas. Sin embargo, a pesar de que el motivo de la sed sea un motivo común entre las laminillas y el texto platónico, puede parecer que el fin último es contrario al descrito en las laminillas; el iniciado no debe beber de otras aguas que no sean las que proceden de la laguna de Mnemósine. De hecho para distinguir esta laguna de la fuente innominada, se le indica que esta se halla coronada por el blanco ciprés, que será la señal determinante para dejarla atrás en el camino. Por el contrario, Platón solo menciona un río, no lleva a cabo ningún tipo de distinción entre dos fuentes.

Además, el efecto del agua ingerida parece totalmente el contrario, pues, el río de la Despreocupación borra la memoria (como el agua de Lete) y la laguna de

<sup>68</sup> R. 621a4-6; 621a8-b1.

<sup>69</sup> Hemos decidido mantener aquí la traducción que José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano ofrecen para el término Ἀμέλητα.

Mnemósine es claramente un acto ritual de reminiscencia. No obstante, el río platónico y la laguna de Mnemósine guardan una relación más estrecha. Platón utiliza el mito escatológico para explicar su teoría de la ἀνάμνησις y destacar la figura del filósofo. Como bien sabemos, nuestro filósofo creía que las almas llegaban a este mundo material y sensibles caídas del mundo de las ideas por una falta que Platón nunca especifica. Una vez aquí, el alma olvidaba todo lo que sabía de su anterior vida y era condenada a permanecer prisionera en el cuerpo, observando las sombras de las ideas que se reflejan en este mundo. Sin embargo, los conocimientos que el alma tenía de la esencia pura de las cosas (es decir, de las ideas) no desaparecen, permanecen ocultos, dormidos, hasta que el alma vaya aprendiendo y consiga recordar. Conocer, pues, es recordar. Es este el motivo, por el que Platón aconseja no beber demasiado del río de la Despreocupación o, directamente, pasar el río del Olvido y no contaminar el alma. El insensato beberá hasta la saciedad y olvidará todos sus conocimientos, mientras que el filósofo se contendrá y podrá conservar sus recuerdos<sup>70</sup>.

Por lo tanto, la geografía de ambos esquemas religiosos tan solo coincide en parte y muy superficialmente. Nada se nos dice en Platón de un ciprés blanco, ni de ningún otro tipo de planta; por el contrario la pradera por la que transitan todas las almas es un lugar desértico. No se hace mención alguna en las laminillas a una distinción entre cuatro caminos (sí acaso la posible distinción entre dos que puede ser aludida en las láminas A.1.2 y A.2.3). El alma no tiene el objetivo de llegar a la laguna de Mnemósine en el mito platónico pero sí debe demostrar su prudencia y sabiduría al no beber demasiado (o directamente, contener su sed) del río de la Despreocupación pues solo los incautos beberán hasta el olvido, por lo tanto, la sed y el objetivo de la reminiscencia es común tanto en Platón como en las laminillas. Sin embargo, no se hace referencia en nuestras inscripciones a unos jueces, el alma, por el contrario halla a unos guardianes. No obstante, de la mención al juicio platónico nos ocuparemos más adelante.

#### IV. PERSONAJES DEL HADES

Procederemos a analizar ahora a los personajes que aparecen en el Hades órfico y platónico. Todos los personajes que están presentes en las inscripciones de las laminillas tienen una clara relación con Orfeo y Dioniso. Pero ¿qué pueden tener en común estas dos figuras de la mitología griega? Hasta ahora hemos expuesto que las laminillas estaban pensadas para que el alma recordara lo que había aprendido en vida. Dicho recuerdo la llevaría hacia Perséfone, que decidiría si perdonarla o no. Pero ¿qué debía perdonar la reina del mundo subterráneo? Es más, ¿por qué el alma tenía unas instrucciones tan claras en el Hades? ¿De qué debía salvarse? Los órficos se remontaban para explicarlo a un mito propio del origen del ser humano<sup>71</sup>. Según dicho mito, Perséfone, tras yacer con Zeus, dio a luz a Dioniso. Por eso el dios decidió traspasarle el cetro a su hijo cuando este apenas era un niño. Hera, despechada por los celos hacia el hijo que su esposo había tenido con otra diosa, aprovechó la ira de los Titanes para convencerlos de que hicieran daño a ese futuro heredero. Los Titanes no tardaron en obedecer a Hera y se ganaron los favores del pequeño regalándole juguetes. De esta manera, cogieron a Dioniso, lo desmembraron y lo devoraron. Al enterarse de tan atroz asesinato, Zeus los castigó fulminándolos con el rayo. De la mezcla del fuego del rayo, de la sangre y las cenizas de los Titanes nació, según el mito, la raza humana. Por tanto, según la doctrina órfica el alma de los seres humanos estaría compuesta de una parte titánica y de otra divina, pues, al ser fulminados, los titanes llevaban aún en su interior a Dioniso. Fue después de su muerte cuando Zeus recompuso a su pequeño hijo y lo devolvió a la vida.

Esta es la culpa que el alma debe expiar en vida: su naturaleza titánica. Por lo tanto, no es extraño que en las laminillas aparezcan personajes relacionados con Dioniso y también con Orfeo. Orfeo<sup>72</sup>, era el candidato perfecto para ser el autor de dichos textos, pues era el único poeta que había descendido por su propio pie al Hades y había vuelto al mundo de los vivos. Tenía una naturaleza “chamánica”<sup>73</sup>, era un héroe lleno de pureza y cuya catábasis se había producido por amor: deseaba recuperar el alma de su esposa Eurídice y, como si de un dios psicopompo se tratara, la guiaba a través del Hades para poder ascender hacia la vida. No obstante, la única condición impuesta, la

---

<sup>71</sup> OF 280 (*Schol. ad Luc.* 52, 9, 212, 25 Rabe); OF 313, III (Firm. Mat. *De Err.*, 6, 3, 88 Turcan). Para más información remitimos a Bernabé (2011) 144-147.

<sup>72</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 23-24.

<sup>73</sup> Cf. Eliade, Couliano (1950).

de no mirar hacia atrás hasta que no estuvieran en la superficie, no fue capaz de cumplirla y perdió definitivamente la oportunidad de estar con ella<sup>74</sup>. Orfeo era un modelo ejemplar para el iniciado, no solo por la proeza de entrar y salir vivo del Hades, sino por haber logrado convencer a la reina del Más Allá, misión que tras la muerte tenía el alma. Este hecho, unido además a la imagen de Orfeo guiando a un difunto que sostiene un papiro, como puede verse en un ánfora apulia del siglo IV a. C.<sup>75</sup>, hizo de este personaje el candidato perfecto para poner bajo su autoría todos los textos religiosos de este culto<sup>76</sup>.

También cabe destacar la relación tan estrecha que parece unir el culto órfico con el dionisiaco. Pues el mito liga a Orfeo y Dioniso; y es que nuestro cantor tracio, al haber perdido por segunda vez a Eurídice, no pudiendo regresar al Hades, se retiró a los montes Ródope y Hemo. Allí rechazando rendir culto a Dioniso fue despedazado por las Bacantes. De esta manera, parece que ambos cultos se encuentran, y no son pocas las teorías que defienden el nacimiento del orfismo como una reacción purista contra el culto dionisiaco<sup>77</sup>. Es decir, que el orfismo sería una nueva forma de ver el culto a Dioniso, adoptando muchos de sus preceptos, pero renovando aquello que parecía primitivo o primario. De esta forma, Bernabé<sup>78</sup> nos dice que, a diferencia del culto dionisiaco, el orfismo no contemplaría el sacrificio cruento.

## IV.1. Los personajes de las laminillas

### IV.1.1. Mnemósine

Ya hemos visto en las laminillas del grupo A.1 que el iniciado debe buscar directamente la laguna de Mnemósine. También insistimos en que Mnemósine era la memoria, y que no era extraño que el iniciado bebiera de sus aguas si debía recordar lo aprendido en vida. De hecho, la función de esta diosa está presente no solo en las laminillas, sino también en uno de los himnos órficos<sup>79</sup>:

ἀλλά, μακαῖρα θεά, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε  
εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶν <δ'> ἀπόπεμπε.

<sup>74</sup> Ov. *Met.* X 1-85.

<sup>75</sup> Cf. Anexo, FIGURA 1.

<sup>76</sup> La existencia de Orfeo ya suscitó muchas dudas en la antigüedad. De hecho, Aristóteles en *Metaph* 1071b y 1091b atribuye estos textos a “antiguos poetas” o a aquellos “que primeramente teorizaron sobre los dioses”. Juan Filópono, por su parte en su comentario al pasaje del *De. An* 410b28, sostenía que estas enseñanzas habían sido puesta en verso por Onomácrito, poeta del siglo VI a. C.

<sup>77</sup> Sobre la relación entre orfismo y dionisismo remitimos a Jiménez San Cristóbal (2008).

<sup>78</sup> Bernabé (2011) 146, siguiendo a Detienne (1977). Para más información acerca del modo de vida órfico remitimos a Sánchez Ortiz de Landaluce (2003) 41-44 (cf. ORPHICA).

<sup>79</sup> Orph. *Hymn.* 77, 9-10.



Pero, bienaventurada diosa, despierta en los iniciados el recuerdo de la ceremonia piadosa, y envía lejos de ellos el olvido.

No obstante, queremos recalcar ahora que Mnemósine no es solo la memoria; es también la madre de la Musas<sup>80</sup>, madre de Calíope y por lo tanto, abuela de Orfeo. Por eso es muy importante su presencia en las laminillas, aunque no sea como un personaje físico, porque está relacionada con la música y la poesía ya que es la madre de aquellas que inspiran las palabras a los privilegiados poetas. Por lo tanto, parece un pequeño guiño al propio linaje de Orfeo, una reafirmación de la autoridad de este cantor para ser el autor de los textos de este culto misterioso. Además, al ser la memoria, su presencia es una garantía de que lo aprendido en vida no se olvidará, sino que será recordado en el trance la muerte.

#### **IV.1.2. Perséfone**

Del mismo modo, en las laminillas que han sido comentadas en el apartado anterior, hemos visto la importancia de la reina subterránea o Perséfone. La diosa aparece con diversas denominaciones. Por ejemplo, en A.1.1 se la llama ὑπο χθονίῳ βασιλῆϊ. Sin embargo, analizaremos ahora el contenido de las laminillas pertenecientes al grupo A.2, donde sí se menciona a la diosa bajo su propio nombre.

Cabe destacar que tanto en estas láminas como en las que veremos más adelante, el texto es de índole completamente diferente al que hemos observado en A.1. Mientras que en el grupo de laminillas A.1 veíamos unas claras instrucciones para que el alma del iniciado completara su misión en el Hades y una pequeña descripción del mismo, en las siguientes (A.2) nos encontramos con un texto que presenta otras características: algunas están escritas en primera persona, es decir, como si el alma fuera la que hablara; no hay un narrador omnisciente que dé órdenes ni instruya al difunto. Por otro lado, no se hace mención alguna a los “lugares comunes” que hemos visto en las anteriores ni se describe la geografía del Hades. Por el contrario, el difunto se presenta ante la diosa implorando su perdón y hace referencia a lo que parece una fórmula para invocar a las divinidades infernales. De hecho, el texto de estas laminillas es tan diferente a las que hemos visto que A. Bernabé<sup>81</sup> señala que el alma ha adoptado otro papel en su viaje de ultratumba: ya no es la que recibe instrucciones; el alma ha

---

<sup>80</sup> Hesiod. *Th.* 54-80.

<sup>81</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 131.

hecho lo que se le ha indicado y, por tanto, su objetivo parece estar cumplido. Esta diferencia es muy notable en la misma sintaxis de los textos: si en las láminas anteriores encontrábamos tiempos verbales de futuro, presente o imperativo, en estas se utilizan los tiempos de pasado. Además, en estas inscripciones se insiste en una idea que ya estaba presente en las otras laminillas: las almas están emparentadas con la divinidad, tienen algo divino dentro (Dioniso) pero deben limpiarse de esa naturaleza oscura que también la conforma (la naturaleza titánica). Pero veamos todo esto mostrando con más detalle los textos. Comenzaremos por la laminilla A.2.3:

Ἄλλα' ὁπότεν ψυχὴ προλίπηι φάος αἰελλίοιο,  
 δεξιὸν ε<ὐ?>θείας δ' ἐξι<έ>ναι πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάν<τ>α.  
 χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα· τό δ' οὔπω πρὸσθε ἐπεπόνθεις·  
 θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες<sup>82</sup>.  
 χαῖρ<ε> χαῖρε, δεξιάν ὁδοιπὸρ<ων>  
 λειμῶνάς τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας.

Pero cuando el alma abandone la luz del sol, avanza a la derecha, procurando que todo se atenga a lo establecido. Alégrate por haber sucedido algo que de ningún modo antes habías experimentado. De hombre has llegado a ser dios. Cabrito caíste en la leche. Alégrate, alégrate: camina hacia la derecha, hacia las praderas sagradas y los bosques de Perséfone.

A pesar de que el texto no describe el Hades, sigue guardando relación con las anteriores laminillas, pues se insta al alma a que tome un camino concreto para llegar hacia Perséfone, que como vemos es llamada por su nombre. Mostraremos ahora la laminilla A.2.2, en la que también se nombra a la diosa:

Ἔρχομαι ἐκ κοθαρ<ων> κοθαρά, χθονί<ων> βασιλεια,  
 Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·  
 καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν.  
 ἀλ<λ>ὰ με Μο<ῖ>ρα ἐδάμασ<σ>ε {καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι}  
 [καὶ ἄσπεροβλήτα κεραυν<ω>ν.  
 κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,  
 ἡμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,  
 δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας,  
 ἡμερτοῦ δ' ἀπέβαν στε<φ>άνου ποσὶ καρπα<λ>ίμοισι  
 ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο.  
 ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.

Vengo de entre los puros, pura, reina de los subterráneos, Eucles, Eubuleo y el resto de dioses inmortales. También, en efecto, me jacto de ser de vuestra estirpe dichosa. Pero me sometió el

<sup>82</sup> Para saber más acerca de esta fórmula ritual, remitimos a Bernabé (2001) 107-117.

Hado, el resto de los dioses inmortales y el que lanza rayos desde los astros. Volé desde el ciclo de terrible e insoportable dolor, pisé la deseada corona con pies ágiles, y me hundí en el seno de mi señora, la reina subterránea. Salí de la deseada corona con pies ágiles: ¡Oh tú, dichoso y bienaventurado! Serás dios en vez de mortal, cabrito caí en la leche

Vuelve a hacerse referencia a Perséfone como *χθονίων βασίλεια*, la reina subterránea a la que el difunto se presenta para obtener su favor y así lograr alcanzar su objetivo. No nos cabe ninguna duda de que bajo este epíteto se nombra a Perséfone, no solo por las advocaciones a la diosa bajo su nombre propio en otras laminillas, sino también porque en el *Himno órfico a Perséfone*<sup>83</sup>, se denomina a la diosa como “reina de los subterráneos”, justo como aparece en esta laminilla, en la de Petelia y en la de Farsalo:

Εὐμενίδων γενέτειρα, ὑποχθονίων βασίλεια,  
ἦν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο κούρην,  
μητρὲς ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος.

Madre de las Euménides, reina de los seres subterráneos, a la que Zeus engendró como hija en secreta unión, madre del tronante y multiforme Eubuleo.

No nos referiremos al texto completo de la laminilla A.2.1a-b debido a su gran semejanza con el anterior<sup>84</sup>. No obstante, sí citaremos los últimos tres versos por ser de gran interés para nuestro trabajo:

[...] νῦν δ' ἰκέτις ἦκω παρ' ἀγνή<v> Φε<ρ>σεφόνεαν,  
ὥς με πρόφ<ρ>ω<v> πέ<μ>ψη<ι> ἔδρας ἐς εὐαγέω<v>.

Pero ahora vengo suplicante hacia la pura Perséfone, de modo que, benévola, me envíe hacia la morada de los puros.

Como podemos observar, es en estas dos últimas laminillas donde se puede ver más clara la actitud del alma en esta nueva etapa en el Hades. Como señalaba Bernabé<sup>85</sup>, ambas son fórmulas de presentación ante seres del mundo infernal mucho más concretos que los simples guardianes que vigilaban la laguna de Mnemósine. El iniciado invoca a Perséfone no solo por ser la reina del inframundo, y por tanto una figura de peso en el Hades, sino también por ser la madre de Dioniso. Por eso es tan importante su presencia en estas inscripciones y por eso el iniciado debe procurar ganarse su favor, al igual que Orfeo, y llega como un suplicante hacia ella. Si el alma del iniciado busca la redención, debe limpiarse de la impureza que supone esa

<sup>83</sup> Orph. *Hymn.* 29, 6-8.

<sup>84</sup> Remitimos para su consulta y lectura a Carratelli (2001) o Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 271.

<sup>85</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 137ss.

naturaleza titánica. Por tanto, se presenta ante la reina del Hades con la esperanza de que ella le conceda el paso a sus dominios (a la morada de los puros) y de que le conceda el perdón por la muerte de su hijo, Dioniso. Pero el alma ya ha intentado liberarse antes de la muerte, mediante el culto, siendo siempre consciente de su doble naturaleza y de su destino<sup>86</sup>:

Ἔρχομαι ἐκ κοθαρ<ῶν> κοθαρά, χθονί<ων> βασιλεία,  
 [...] καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὖχομαι εἶμεν.  
 ἀλ<λ>ὰ με Μο<ῖ>ρα ἐδάμασ<σ>ε {καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι}  
 [καὶ ἀσστεροβλήτα κεραυν<ῶ>ν.

Vengo de entre los puros, pura reina de los subterráneos, [...] también yo, en efecto, me jacto de ser de vuestra estirpe dichosa. Pero me sometió el Hado y el que lanza rayos desde los astros.

#### IV.1.3. Eubuleo

Sin embargo, no solo vemos la denominación de Perséfone como única divinidad infernal: en estas dos laminillas se hace referencia a Eubuleo. La presencia de este personaje ha dado mucho de qué hablar y ha suscitado opiniones de toda índole<sup>87</sup>. Este epíteto, que viene a significar “el que aconseja bien”, aparece en muchos textos aplicado a Dioniso. Por ejemplo, en el *Himno órfico a Perséfone*, al que ya hemos recurrido con anterioridad, se hace referencia a la diosa como “madre del estruendoso y multifome Eubuleo.” Teniendo en cuenta las referencias dentro de la teogonía órfica a Perséfone como madre de este dios, parece claro que este Eubuleo es Dioniso. También en el *Himno a Baco trienal*<sup>88</sup> hallamos el epíteto Eubuleo aplicado a Dioniso:

νυκτέρι' Εὐβουλεῦ, μιτρηφόρε, θυρσοτινάκτα,  
 ὄργιον ᾠρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος,

Nocturno, Eubuleo, que lleva el mitra, que sacude el tirso, celebrante de misterios, indecible, de triple naturaleza, retoño oculto de Zeus.

Además es mucho más determinante esta relación entre Eubuleo-Baco en el *Himno a Dioniso*<sup>89</sup>, en el que aparece como vástago de Zeus y Perséfone, al igual que en la teogonía órfica.

Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης

<sup>86</sup> Sobre este aspecto de la doble naturaleza del alma, de cómo debía ser la purificación de la misma y del objetivo último del orfismo en general hablaremos más abajo.

<sup>87</sup> Cf. Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 140-143.

<sup>88</sup> Orph. Hymn. 52, 4-5.

<sup>89</sup> Orph. Hymn. 30, 6-7.

ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς, ἄμβροτε δαῖμον.

Eubuleo, muy prudente, engendrado por Zeus y Perséfone en lechos secretos, démon divino.

Contamos, también, con el añadido del testimonio de Plutarco<sup>90</sup> que ajeno al culto órfico también nos señala una posible advocación a Dioniso como Eubuleo:

οἱ δὲ πάμπαν ἀρχαῖοι ὥς οὐδὲ τοῦ Ἑρμοῦ δεόμενον τὸν Διόνυσον αὐτὸν Εὐβουλῇ καὶ τὴν νύκτα δι' ἐκεῖνον <<εὐφρόνην>> προσεῖπον.

[...] y los muy antiguos nombraron al propio Dioniso, por no requerir de Hermes, Eubuleo, y por aquel a la noche <<la alegre>>.

Todo esto parece quedar confirmado en un epígrafe del siglo III d. C, en el que se menciona un posible culto a Dioniso Eubuleo<sup>91</sup>.

Sin embargo, como ya hemos indicado anteriormente, no todos opinan que Eubuleo sea Dioniso. También se usaba este epíteto para llamar a otras divinidades. Según algunos testimonios clásicos<sup>92</sup>, Eubuleo también es el nombre que se le da al porquerizo que presencia el rapto de Perséfone y que corre en busca de su madre Deméter para avisarla. También aparece ligado a los misterios eleusinos y se identifica bajo este epíteto a Zeus Ctonio junto a Deméter y Perséfone (Core)<sup>93</sup>. Por eso, hay quien ha visto en este epíteto de las laminillas a Zeus Ctonio bajo una advocación eufemística<sup>94</sup>. También fue identificado Hades como Eubuleo<sup>95</sup>. No obstante, en el caso de las laminillas, esta teoría suele rechazarse<sup>96</sup>.

Por lo tanto, todo apunta, en nuestra opinión, a que Dioniso sea Eubuleo, según muestran las fuentes indicadas. Casi todos los textos añadidos tratan a este Eubuleo como hijo de Perséfone, y por lo tanto, y más en el culto órfico, está claro que es Dioniso. Además, como señalaba Tortorelli<sup>97</sup>, esto es perfectamente posible si se tiene en cuenta que las laminillas estarían haciendo referencia a la “tríada infernal” Perséfone-Hades-Dioniso que podía observarse en la iconografía<sup>98</sup>. Además la mención

<sup>90</sup> Plu. *Moralia* 714c.

<sup>91</sup> *CIG* II n.º 1948. Cf. Anexo, FIGURA 4.

<sup>92</sup> Clem. *Prot.* 2, 17, 1; *Schol. ad Luc.* 205b.

<sup>93</sup> Cf. Burkert (1975) 100s; Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 141.

<sup>94</sup> Zuntz (1971) 311.

<sup>95</sup> Hsch. *s.u.* Εὐβουλεύς: ὁ Πλούτων παρὰ [δὲ] τοῖς πολλοῖς, ὁ <δὲ> Ζεὺς ἐν Κυρήνῃ; Apolodoro *FGH* 244, 102ss; Nic. *Al.* 14.

<sup>96</sup> Schwarz (1988) 1, 43ss; 2, 20ss. Para Hades lo más común es utilizar el epíteto de Eucles (famoso), que también vemos mencionado en las dos laminillas de Turios, y que con total seguridad parece ser un eufemismo, similar a Κλύμενος. Esta interpretación nos parece la más acertada, teniendo en cuenta que se le nombra justo detrás de Perséfone.

<sup>97</sup> Tortorelli (1995) 82s, en Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 142.

<sup>98</sup> Cf. Anexo FIGURAS 2 y 3; Rohde (1925) 207-210; Schwarz (1988) 44, en Bernabé, Jiménez San

a Dioniso-Baco en nuestras láminas no es extraña, sobre todo en las inscripciones de este segundo grupo. Por eso mismo nos parece pertinente ahora añadir el texto de la laminilla A.2.5. En ella también se hace referencia a Dioniso, con el epíteto Eubuleo, acompañado de la coletilla Διὸς τέκος y justo después de mencionar a la χθονίῳν βασιλεία y a Εὐκλεες (que como hemos visto, es Hades):

Ἔρχεται ἐκ καθαῶν, καθαρά χθονίῳν βασιλεία,  
Εὐκλεες Εὐβουλεῦ τε Διὸς τέκος ἀγλαά, ἔχω δὲ  
Μνημοσύνης τόδε δῶρον ἀοίδιμον ἀνθρώπῳ<sup>99</sup>.  
Καικίλῃ Σεκουνδεῖνα, νόμῳ ἴθι διὰ γεγῶσα.

Viene de entre los puros, pura reina de los subterráneos, Eucles y Eubuleo hijo glorioso de Zeus, tengo el regalo de Mnemósine, celebrado entre los hombres. Cecilia Secundina, ven convertida en diosa según lo establecen las leyes.

Y, finalmente, nos reafirmamos en que Eubuleo sea Dioniso por el contenido de las laminillas A.2.4a-b, ya que en estas inscripciones se le menciona directamente como Baco:

Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἅματι τῷδε.  
Εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Β<άκ>χιος αὐτὸς ἔλυσε.

Ahora has muerto y ahora has nacido, tres veces feliz, en este día. Dile a Perséfone que el propio Baco te ha liberado.

No debe extrañarnos que en los cultos místéricos se nombre a las divinidades con otros nombres. De hecho, en un conocido texto de Hipólito de Roma<sup>100</sup> donde se habla de los misterios eleusinos, encontramos a Perséfone llamada Brimó, y a su hijo (Dioniso) Brimos:

νυκτὸς ἐν Ἐλευσίνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια Βοῶ καὶ κέκραγε λέγων· << ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν>>.

Por la noche en Eleusis, bajo un gran fuego, mientras celebra los grandes e indecibles misterios, clama y grita diciendo: La señora ha parido un niño sagrado, Brimó ha parido a Brimos.

---

Cristóbal (2001) 142.

<sup>99</sup> Preferimos seguir aquí la lectura ofrecida por Bernabé, Jiménez San Cristóbal y no la ofrecida por Carrateli: [...] Εὐκλεες Εὐβουλεῦ τε. <<Διὸς τέκος ἀγλαά, ἔχω δὲ Μνημοσύνης τόδε δῶρον ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν>>.

<sup>100</sup> Ref. V 8, 40.

## IV.2. Los personajes de Platón

### IV.2.1. Los jueces

En el Hades dibujado por Platón los primeros personajes en aparecer son las almas. Un grupo muy numeroso de almas moran por el mundo de ultratumba esperando también una especie de destino que les será revelado por unos jueces. La actitud de las almas que aparecen en el mito platónico es muy distinta a la que muestran las laminillas. De una parte, el alma de Platón es pasiva, espera simplemente la decisión de los jueces, que según las acciones llevadas a cabo en vida les ordenarán tomar un camino u otro. En las láminas, el alma aún tiene una oportunidad sobre su propio destino y desempeña un papel activo. Platón, en cambio, narra que solo los jueces deciden qué deben hacer las almas. Son los primeros personajes que aparecen en el mito de Er, cuando este llega al mundo de ultratumba<sup>101</sup>.

No debemos olvidar que en las laminillas, por el contrario, con los primeros seres con los que el alma se encontraba era con los φύλακες. No se habla de jueces, y quizá la única figura que aparezca en nuestras inscripciones con una función semejante sea Perséfone por las razones a las que hemos aducido anteriormente. Ella sería, en todo caso, la encargada de juzgar el comportamiento del alma<sup>102</sup>.

La aparición de unos jueces en el Más Allá ya estaba en el imaginario popular griego: Hades había dividido su reino en tres partes y cada una de ellas estaba gobernada por un personaje mítico. Estos tres personajes, Minos, Radamántis y Éaco eran a su vez los jueces que decidían el destino de las almas según su comportamiento en vida. En el mito platónico no se especifica quiénes son estos jueces, ni su número, pero sí parece claro que la presencia de estos personajes no es, ni mucho menos, invención de nuestro filósofo.

### IV.2.2. La Necesidad y Las Moiras: el ciclo de la metensomatosis

Cuando las almas juzgadas se marchan de la pradera, llegan a un paraje donde desde los extremos de una luz espectral ven el huso de las Necesidad y junto a ella, a las tres Moiras. Cloto, Átropo y Láquesis son los nuevos personajes que aparecen en el mito de Er y son las encargadas de hacer que las almas elijan su nuevo destino para poder llevar a cabo un nuevo ciclo de metensomatosis:

καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα [...]

---

<sup>101</sup> R. 614 b8-d1, *vid. supra*, p. 24.

<sup>102</sup> No obstante, este tema será tratado con más profundidad más abajo.

ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφοράς·  
[...] περίξ δι' ἴσου τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἐκάστην, θυγατέρας τῆς ἀνάγκης, Μοίρας, λευχειμονούσας,  
στέμματα ἐπὶ τῶν κεφαλῶν ἔχούσας, Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἄτροπον<sup>103</sup>.

Y vieron allí mismo, en el centro de la luz, los extremos de las cadenas extendidos desde el mismo cielo. [...] Desde los extremos estaba tendido el huso de la Necesidad, por el que giraban todas las esferas [...]. Alrededor, a igual distancia la una de la otra, había tres mujeres, en un trono cada una: las Moiras, Láquesis, Cloto y Átropo, hijas de la necesidad, vestidas de blanco con cintas en la cabeza.

Debemos destacar aquí que muchos han visto la relación entre el pensamiento platónico-pitagórico con el órfico: los pitagóricos pensaban que el alma tenía una culpa que debía ser expiada. Dicha mancha no solo se limpiaba cumpliendo con una serie de preceptos morales en vida, sino también con la creencia de que el alma se reencarnaba sucesivamente hasta que lograba alcanzar el estado de absoluta pureza: el ciclo (κύκλος) de transmigración de las almas. Esta teoría es la que se desprende de este pasaje del mito de Er. Cuando las almas llegan al lugar en el que han hallado a la Necesidad y a sus hijas las Moiras, Láquesis, junto a un adivino que va dando instrucciones a las almas, reparte a cada una bajo sorteo su nuevo hado. Por lo tanto, cada una elige de manera fortuita un nuevo destino que las ayudará a completar su ciclo de reencarnaciones:

σφᾶς οὖν, ἐπειδὴ ἀφικέσθαι, εὐθὺς δεῖν ἰέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν. προφήτην οὖν τινα σφᾶς  
πρῶτον μὲν ἐν τάξει διαστῆσαι [...], ἀναβάντα ἐπὶ τι βῆμα ὑψηλὸν εἶπεῖν· ‘ἀνάγκης θυγατρὸς  
κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου.  
οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. [...] ταῦτα εἰπόντα ῥῖναι ἐπὶ πάντας  
τοὺς κλήρους, τὸν δὲ παρ’ αὐτὸν πεσόντα ἕκαστον ἀναιρεῖσθαι<sup>104</sup>.

Así pues, una que vez que llegaban era necesario que marcharan seguidamente junto a Láquesis. Un profeta, primero, las ponía en fila [...], tras subir a una alta tribuna dijo: “Esta es la palabra de Láquesis, la joven que es hija de la necesidad. Almas efímeras, he aquí el comienzo de otro recorrido caduco, de naturaleza mortal. A vosotras no os tocará en suerte un demon, sino que vosotras vais a elegir un demon [...]”. Tras haber pronunciado dichas palabras lanzó los lotes hacia la multitud y cada uno cogió el que había caído junto a él.

Para muchos este ciclo de metemempsis también se cumple en el culto órfico, pues en la laminilla A.2.2, el alma dice: “Volé desde el ciclo de terrible e insoportable dolor” (κύκλου δ’ ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο). El término κύκλος empleado en esta laminilla ha dado mucho de qué hablar y es el que hace que en

<sup>103</sup> R. 616b8-c2; 616c4-c6; 617b9-c3.

<sup>104</sup> R. 617d3-d5; d6-e2; 617e6-e7.



muchos estudios se afirma que los órficos creían que las almas debían reencarnarse para limpiar su culpa, lo que demostraría la coincidencia entre el orfismo y el platonismo en lo tocante a la metempsicosis. Bien es cierto que en muchos textos neoplatónicos<sup>105</sup> sí se utiliza dicho término para hacer referencia al ciclo de las transmigraciones. De hecho, el filósofo Proclo<sup>106</sup> es un buen ejemplo de ello. En uno de sus comentarios a las obras platónicas, asocia el término griego κύκλος al pensamiento órfico, y ve en él una clara referencia a la concepción de las reencarnaciones sucesivas del alma. El ciclo solo se completaría una vez hallada la liberación de esa prisión que es el cuerpo:

Μία σωτηρία τῆς ψυχῆς αὕτη παρὰ τοῦ δημιουργοῦ  
 προτείνεται τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα καὶ τῆς  
 πολλῆς πλάνης καὶ τῆς ἀνηνύτου ζωῆς  
 [...], πᾶσαν δὲ τὴν ψυχὴν εἰς τὴν εὐδαί-  
 μονα περιάγουσα ζωὴν ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης,  
 ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεὶ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ  
 τελούμενοι τυχεῖν εὖχονται,  
 κύκλου τ' ἂν λήξαι καὶ ἀναπνεύσαι κακότητος.

Esta es la única salvación del alma que es ofrecida por el demiurgo y que libera del ciclo de la generación, del gran error y de la interminable vida. [...] lleva toda el alma hacia la vida feliz lejos del error de la generación, que desean obtener los que con Orfeo son iniciados en Dioniso y Core: llegar al fin del ciclo y reponerse de la maldad”.<sup>107</sup>

A. Bernabé<sup>108</sup> señalaba que esta interpretación de κύκλος como el ciclo de la metempsicosis en el ideario órfico podría ser bastante verosímil si tenemos en cuenta el uso del verbo ἐξέπταν en la laminilla A.2.2. Recuerda a la metáfora usada por Plutarco<sup>109</sup> en la consolación a su esposa por la muerte de su hija, cuya alma salía volando como la de un pájaro y así se liberaba de la cárcel que era su cuerpo.

Sin embargo, en nuestra opinión, no es este el significado de κύκλος en las laminillas. Los órficos, al igual que Platón y otros muchos filósofos, ya consideraban válida la dicotomía entre σῶμα y σῆμα<sup>110</sup>, pero si lo hicieron influidos por los pitagóricos no puede darse por sentado. Sea como fuere, el pensamiento órfico sí era consciente de que el cuerpo era una tumba para el alma, y de que para poder alcanzar su objetivo, el alma, el elemento divino alejado de la naturaleza titánica, debía expiar su

<sup>105</sup> Simplic. in Aristot. Cael. 377, 12 Heiberg.

<sup>106</sup> Procl. in Ti. III 296, 7-9; 297, 6-10 Diehl.

<sup>107</sup> Señalamos entre comillas la cita literal que ofrecía Proclo en su texto de un verso de las *Rapsodias órficas*.

<sup>108</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 163.

<sup>109</sup> Plu. *Moralia* 611d.

<sup>110</sup> Bernabé (2011) 133-139

culpa y desprenderse del cuerpo. Pero el significado de κύκλος en esta laminilla ha suscitado diversas interpretaciones: hay quien piensa que se referiría a un círculo real<sup>111</sup>, dibujado en el suelo, propio de los ritos dionisiacos, del que el iniciado debía escapar de un salto, para así alejar a los démones<sup>112</sup>. Con lo cual κύκλος se referiría a un ritual practicado en el culto órfico. Otra interpretación posible es la de ver este término con el sentido del ciclo del acontecer humano<sup>113</sup>. Heródoto<sup>114</sup> ya hacía referencia a un ciclo que conformaba la vida del ser humano y al que este estaba sujeto durante toda su andadura por el mundo, basándose en la misma concepción cíclica del paso del tiempo:

μάθε, ὥς κύκλος τῶν ἀνθρωπίνων ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔξ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχέειν.

[...] comprende que existe un ciclo de los asuntos humanos y que, al girar, no permite que siempre los mismos sean felices.

Por tanto, si nos atenemos a esta última interpretación, el iniciado estaría refiriéndose simplemente al transcurrir de su propia vida. Además correspondería a la visión del universo que nos muestra Platón, pues κύκλος es el círculo cósmico en cuyo centro se haya la Ἀνάγκη y cuya función es unir el mundo. Dicho círculo rige el nacimiento y muerte de los seres humanos, por ello es conocido como κύκλος ζῳδιακός o κύκλος γαλαξίας. En las laminillas, el alma huye de este κύκλος porque aspira a un mundo eterno, a su inmortalidad y pureza, y dicho κύκλος solo le ofrece pesares. Es la idea cíclica del universo y así es como lo muestra Platón al describir cómo estaban organizadas Ἀνάγκη y Μοίρα dentro de la luz brillante que encuentran las almas al llegar a la pradera:

τοῦ σφονδύλου φύσιν εἶναι τοιάνδε: τὸ μὲν σχῆμα οἷα περ ἢ τοῦ ἐνθάδε, νοῆσαι δὲ δεῖ ἐξ ὧν ἔλεγεν τοιόνδε αὐτὸν εἶναι, ὥσπερ ἂν εἰ ἐν ἐνὶ μεγάλῳ σφονδύλῳ κοίλῳ καὶ ἐξεγλυμμένῳ διαμπερὲς ἄλλος τοιοῦτος ἐλάττων ἐγκέοιτο ἀρμόττων, καθάπερ οἱ κάδοι οἱ εἰς ἀλλήλους ἀρμόττοντες, καὶ οὕτω δὴ τρίτον ἄλλον καὶ τέταρτον καὶ ἄλλους τέτταρας. ὁκτὼ γὰρ εἶναι τοὺς σύμπαντας σφονδύλους, ἐν ἀλλήλοις ἐγκειμένους, κύκλους ἄνωθεν τὰ χεῖλη φαίνοντας, νῶτον συνεχὲς ἐνὸς σφονδύλου ἀπεργαζομένους περὶ τὴν ἡλακάτην· [...] κυκλεῖσθαι δὲ δὴ στρεφόμενον τὸν ἄτρακτον ὅλον μὲν τὴν αὐτὴν φορὰν, ἐν δὲ τῷ ὅλῳ περιφερομένῳ τοὺς μὲν ἐντὸς ἐπὶ τὰ κύκλους τὴν ἐναντίαν τῷ ὅλῳ ἡρέμα περιφέρεσθαι, [...] στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς ἀνάγκης γόνασιν. ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἐκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰεῖσαν, ἓνα τόνον: ἐκ πασῶν δὲ ὁκτὼ οὐσῶν μίαν ἀρμονίαν

<sup>111</sup> Harrison (1922) 588ss.

<sup>112</sup> Cf. Psellus, *Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσι Ἕλληνες*, 41 Boissonade; en Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 159.

<sup>113</sup> Onians (1954) 451ss.

<sup>114</sup> Hdt. I, 207, 2.

συμφωνεῖν.

La naturaleza de la tortera era de la siguiente clase: su forma era precisamente como las de aquí, pero según lo que contó era necesario considerarla como si en una gran vértebra cóncava y tallada en hueco se hallase ajustada continuamente otra más pequeña, como los toneles que se ajustan unos dentro de otros, y así una tercera, una cuarta y otras cuatro más. En efecto, ocho eran las vértebras encajonadas unas en otras, mostrando sus bordes por arriba como círculos, conformando la superficie de una sola vértebra que se prolongaba a través del huso [...] el huso giraba dando vueltas entero con el mismo movimiento, pero en el todo que daba vueltas, los siete círculos interiores giraban suavemente en el sentido contrario al de la totalidad. [...] Y sobre, desde lo alto de cada uno de los círculos se encontraba una sirena que daba vueltas alrededor, emitiendo una sola voz en un mismo tono; de todas las ocho voces que había, sonaba juntamente una sola armonía.<sup>115</sup>

Platón, por tanto, conecta esa concepción circular del universo con la de la transmigración de las almas, ya que las Moiras instan a las almas a tomar un nuevo hado que las traerá a la vida una y otra vez hasta que limpien su falta. Nos parece, en efecto, a pesar de todas las posibles interpretaciones señaladas, que el término κύκλος en la laminilla A.2.2 se está refiriendo al transcurrir de la propia vida y no al ciclo de metemempsicosis. Ni en nuestras inscripciones, ni en otros textos órficos a los que hemos podido acceder, encontramos dicho término utilizado para hacer una clara referencia a la transmigración de las almas. Tampoco encontramos razones para pensar que en el culto órfico los iniciados tuvieran que sufrir otro ciclo de metemempsicosis: el propio transcurrir de la vida es el ciclo de profundo pesar, y el orfismo, como religión misteriosa, ofrecería la liberación del mismo, la salvación. Además la actitud del iniciado es clara, sabe que ya se ha liberado y que no tiene nada que temer. De hecho, un fragmento órfico<sup>116</sup> nos hace decantarnos aún más por esta interpretación, pues mientras que las almas de las aves al morir, no van al Hades, sino que revolotean por el aire hasta que encuentran otro cuerpo, las almas de los hombres van directamente al Más Allá:

Αἰ μὴν δὴ θηρῶν τε καὶ οἰωνῶν πτεροέντων  
ψυχὰι δὲ τ' αἰζῶσι, λίπηι δέ μιν ἱερὸς αἰὼν,  
τῶν οὗ τις ψυχὴν παράγει δόμον εἰς Αἶδαο,

<sup>115</sup> Platón hace un guiño a la teoría de la *Armonía de las esferas* pitagórica, al describir la concepción esférica del universo. Pitágoras sostenía que los siete planetas, al describir sus órbitas, emitían unos sonidos cuya combinación producía una maravillosa melodía permanente. La música cósmica se produce porque los cuerpos celestes, al ser de tamaños tan grandes y moverse a velocidades gigantescas, emitían un conjunto de sonidos de la misma manera que los cuerpos terrenales producen vibraciones cuando se mueven en el aire, como por ejemplo las velas de los barcos cuando suenan con la brisa. Así, la música del ser humano no es más que un eco de la música de las esferas. Esta visión musical sería recogida por Fray Luis de León en su oda *A Francisco Salinas*.

<sup>116</sup> OF 339 (Procl. in. R. II 339, 20-27 Kroll).

ἀλλ' αὐτοῦ πεπότηται ἐτώσιον, εἰς ὃ κεν αὐτὴν  
ἄλλο ἀφαρπάξῃ μίγδην ἀνέμοιο πνοῇσιν·  
ὅππότε δ' ἄνθρωπος προλίπηι φάος ἡελιοιο,  
ψυχὰς ἀθανάτας κατὰγει Κυλλήνιος Ἑρμῆς  
γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον.

Cuando las almas de las fieras y de los pájaros alados se precipitan, y los abandona la sagrada vida, nadie conduce a su alma hacia la casa de Hades, sino que revolotea por ahí, inútil, hasta que otro la arrebatara, juntamente con el soplo del viento. Pero cuando el ser humano deja la luz del sol, a las almas inmortales las hace bajar Hermes Cilenio al enorme antro de la tierra.

## V. EL JUICIO: PREMIOS Y CASTIGOS

### V.1. Premios y castigos en el ideario órfico

Ya hemos explicado que en el culto órfico existía la creencia de que el alma tenía una culpa que expiar, que el cuerpo era su tumba<sup>117</sup> y que para liberarse debía aprender en vida y llevar una existencia correcta dentro de unos preceptos rituales concretos. El mito de la creación del ser humano, dentro de la propia teogonía órfica, explicaba de dónde venía esa culpa y cuál era la naturaleza del hombre: Zeus fulminó con su rayo a los Titanes que habían asesinado a su hijo. De la mezcla de sangre y ceniza nació el ser humano, en cuya naturaleza se encuentra una parte titánica y otra divina. El iniciado ya era consciente de esta dualidad, conocía la esencia de su naturaleza y sabía, por lo tanto, que estaba emparentado con la estirpe de los dioses: su parte titánica, en cambio, había sido castigada con la fulminación del rayo, hecho que está recogido en varias laminillas, como por ejemplo A.2.1a-b:

Ἔρχομα<ι> ἐ<κ> καθα<ρ>ων> καθαρά, χθονί<ων> βασιλεία,  
Εὐκλε καὶ Εὐβουλεὺ καὶ θεοὶ δαίμονες ἄλλοι·  
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένο<ς> εὐχομαι ὄλβιο<ν> εἶναι.  
πο<ι>νὰ<ν> δ' ἀνταπέτεισ' ἔργω<ν> ἔνεκα οὔτι δικαί<ων>  
εἴτε με Μο<ι>ρα ἐδάμασατο εἴτε καὶ ἀσπεροβλήτ<α> κ<ε>ραυνῶν  
νῦν δ' ἰκέτι<ς> ἦ<κω> πα<ρ>' ἀγνή<ν> Φε<ρ>σεφόνεαν,  
ὥς με πρόφ<ρ>ω<ν> πέ<μ>ψη<ι> ἔδρας ἐς εὐαγέω<ν>.

Vengo de entre los puros pura, reina de los subterráneos,  
Eucles, Eubuleo y demás dēmones inmortales  
También yo, en efecto, me jacto de ser de vuestra estirpe dichosa.  
Y he sufrido el castigo por causa de hechos injustos  
ya me sometió la Moira, ya el que lanza rayos desde los astros.  
Pero ahora vengo suplicante hacia la pura Perséfone,  
de modo que, benévola, me envíe hacia la morada de los puros.

¿Pero qué pasaba una vez que el alma del iniciado llegaba al Hades? ¿Qué le esperaba en el Más Allá? A partir del siglo IV a. C la concepción sobre el Hades y sobre la vida después de la muerte parece cambiar. Hemos comentado<sup>118</sup> que, en los poemas homéricos, el alma simplemente vagaba por el mundo de ultratumba y no se tenía una idea tan profunda de la naturaleza de la ψυχή como la que plantearían posteriormente

<sup>117</sup> Sobre la creencia órfica del cuerpo como una tumba hasta la concepción platónica, remitimos a Bernabé (2011) 115-145.

<sup>118</sup> Vid. *Supra*, p. 5.

Platón u otros filósofos. No obstante, parece que siempre se ha tenido claro que ciertas acciones impías debían recibir su correspondiente castigo y en la mitología conservamos muchos casos: Sísifo, Tántalo, las Danáides, Ixión, Atlas... Incluso en el Más Allá, existía un lugar para castigar a los Titanes: el Tártaro. Sin embargo, por alguna razón aún no conocida, se extendió la idea de que el ser humano tenía una culpa que suponía la impureza de su alma. Por lo tanto, debía pagar un castigo por ello, ya no solo durante la vida, si no también después de la muerte. Arranca así en el pensamiento religioso griego la idea de una impureza original que mancha la naturaleza del hombre y que hace que la vida sea un suplicio, un castigo, del que solo puede escaparse con la muerte. Así, la idea del castigo que los dioses infligen a un personaje mítico por un acto de ὕβρις se extiende al ser humano. Lo ilustraremos mejor viendo este fragmento de Empédocles<sup>119</sup>, en el que el filósofo griego, como hemos visto en el ideario órfico, entiende que el alma del ser humano tiene un origen divino, pero el μῖασμα, la mancha y la impureza la dominan y por ello debe purificarse y sufrir un castigo. Para el filósofo la mejor manera de expiar esa culpa es mediante un ciclo de reencarnaciones.

ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,  
αἰδίων, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις  
εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόνωι φίλα γυῖα μίηνῃ,  
νεῖκει θ' ὅς κε ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσσει,  
δαίμονες οἷτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,  
τρίς μιν μυρίας ὥρα. ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,  
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν  
ἀργαλέας βίοτοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.  
Αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,  
[...]  
Τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,  
νεῖκει μαινομένωι πίσυνος.

Hay un oráculo de la Necesidad, un viejo decreto de los dioses, eterno, sellado con extensos juramentos; cuando alguien ensucia sus miembros con sangre por sus faltas o quien, debido al Odio, errado, jura en falso, estos, demonios a los que les ha tocado en suerte una longeva vida, por treinta mil estaciones vagar lejos de los Bienaventurados, naciendo a lo largo del tiempo bajo todo tipo de figuras mortales, que cambian los penosos rumbos de la vida. Pues el rigor del éter los empuja hacia el mar; [...] También yo soy ahora uno de estos, huyendo de los dioses y vagabundo, por haber confiado en el furioso Odio.

Así, pensamos que esta nueva concepción del ser humano como un ente

---

<sup>119</sup> Emp. *Fr.* 115B.

impuro que guarda en lo más profundo de su naturaleza una conexión con la divinidad favoreció el nacimiento de los cultos místéricos, pues estos no solo apelaban a la religiosidad individual lejos del concepto de la tradición religiosa de la πόλις (aunque no incompatible), sino que también la realización de estos rituales conllevaba la salvación del iniciado en el Más Allá, o por lo menos, una nueva vida alejada del ámbito humano, y por lo tanto, libre de castigos en el momento de la muerte. Al menos así los concibe Píndaro<sup>120</sup>:

ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'.  
οἶδε μὲν βίου τελευτάν,  
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.

¡Dichoso el que, tras haber observado aquello (los misterios), va bajo tierra: conoce el fin de la vida y conoce el comienzo ofrecido por Zeus!

Además, la visión de los cultos místéricos como una forma de salvación, perduró siglos después, tal y como podemos ver en la obra *De legibus*<sup>121</sup> de Cicerón:

*Atticus: Excipis credo illa quibus ipsi initiati sumus.*

*Marcus: Ego vero excipiam. Nam mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae tuae peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.*

Ático: Exceptuás, creo, aquellos saberes en los que nosotros mismos fuimos iniciados.

Marco: Sí, los voy a exceptuar. Pues, aunque a mí me parece que tu Atenas ha engendrado muchas cosas extraordinarias y divinas y que las ha traído a la vida de los hombres, sin embargo, nada me parece mejor que esos misterios en los que desde una vida salvaje y cruel nos hemos cultivado hacia la civilización y nos hemos calmado, y como se llaman iniciaciones, así por estas cosas hemos conocido en realidad los principios de la vida, y no solo hemos aprendido un método para vivir con alegría, sino también para morir con una esperanza mejor.

Para el filósofo romano, los misterios han civilizado al hombre, es decir, que lo han salvado de un origen oscuro, primitivo y, como él mismo lo caracteriza, *agresti immanique* (salvaje y cruel). Pero los misterios no solo te proporcionan la salvación mediante sus preceptos rituales, sino que la realización de estos contribuye a que el tránsito de la vida sea feliz y esté lleno de alegría. Esta misma idea de salvación es la que puede verse reflejada en el texto de las laminillas.

---

<sup>120</sup> Pi. Fr. 137.

<sup>121</sup> Cic. *De Leg.* II 36.

El orfismo, ateniéndonos a lo que puede leerse en las inscripciones analizadas, garantiza la salvación del alma del iniciado; de hecho, la actitud que refleja cuando ha llegado al Hades es de calma y tranquilidad. Partiendo de esta premisa, sería ilógico que el alma tuviera miedo de ser castigada cuando llegara la hora de su muerte. Por el contrario, las almas que vemos reflejadas en las laminillas órficas no tienen miedo de ningún juez (como los que se encuentra Er en el mito platónico), ni parecen temer ningún otro tipo de castigo. Una vez en el Hades, el alma es consciente de que se ha librado de su cuerpo, y por tanto de su culpa; sabe que puede optar a su salvación y recuperar por completo su condición divina, morar con los dioses, pues ya ha recorrido una vida conforme al ritual órfico y, tras la muerte, ha sido capaz de recordar lo aprendido. Así se nos hacía saber en la laminilla A.1.1, cuando una vez que se le dan las instrucciones al alma, se le dice:

Καὶ δὴ καὶ σὺ πῶν ὁδὸν ἔρχεαι ἄν τε καὶ ἄλλοι  
μύσται καὶ βᾶχχοι ἱερὰν στείχουσι κλεῖνοί.

Y también, de hecho, tú, tras haber bebido, te irás por la sagrada vía por la que también los otros iniciados y Bacos ilustres avanzan.

También se recoge esta idea en A.2.2:

ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο.

¡Oh tú dichoso y bienaventurado! Serás dios en vez de mortal.

Y si cabe alguna duda de que el alma se halla en una completa dicha tras la muerte, y que por lo tanto, no parece estar en actitud de temer ninguna condena, analizaremos las laminillas A.2.4a y A.24b<sup>122</sup>. Nos hemos referido a ellas con anterioridad, pero las estudiaremos ahora con más precisión, centrándonos sobre todo en el término τρισόλβιος:

Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἅματι τῷιδε.  
Εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Βᾶκχος αὐτὸς ἔλυσε.  
ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες.  
αἶψα εἰς γάλα ἔθορες  
κριός εἰς γάλα ἔπεσες.  
οἶνον ἔχεις εὐδαίμονα τιμῆν  
κάπ<ι> μένει σ' ὑπὸ γῆν τέλεα ἄσσαπερ ὄλβιοι ἄλλοι <τελέονται>.

<sup>122</sup> Recordamos que estas laminillas presentaban el mismo texto, con la única diferencia de que A.2a incorporaba dos versos más.



Ahora has muerto y ahora has nacido, tres veces feliz, en este día. Dile a Perséfone que el propio Baco te ha liberado. Toro, te lanzaste hacia la leche. Rápidamente te lanzaste hacia la leche; carnero te caíste en la leche. Tienes vino, feliz recompensa, y te aguardan bajo tierra los sagrados ritos que los demás dichosos celebran.

Las laminillas describen a un iniciado que es “tres veces dichoso” (τρισόλβιος). La muerte le ha traído el fin de la vida marcada por una culpa que le impedía la completa felicidad. Pero lo ha hecho renacer, lo ha liberado (ἔλυσε) y por lo tanto le espera una nueva vida, un nuevo destino alejado de la culpa y de la mancha que supone el cuerpo: el alma irá bajo tierra, nacerá con una naturaleza divina tras haber dejado su condición mortal y humana. Por lo tanto, y como ya señaló Ricciardelli<sup>123</sup>, el alma ha abandonado la vida de los humanos y “renace” en la muerte para unirse con el resto de los dichosos o bienaventurados<sup>124</sup>. Por lo tanto, es un indicio de que el iniciado estaba seguro de que después de seguir las indicaciones, pronunciar las contraseñas y postrarse ante Perséfone (o incluso con el perdón directo del propio Baco) conseguiría la salvación.

El vocabulario utilizado en las laminillas, la referencia al iniciado como τρισόλβιος u ὀλβιος aparece en muchos contextos en los que quiere señalarse que el iniciado ha alcanzado todos los conocimientos que el culto le ofrece<sup>125</sup> y así nos lo muestra un fragmento de Sófocles<sup>126</sup>:

ὥς τρισόλβιοι  
κεῖνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη  
μόλωσ' ἐς Ἅιδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ  
ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἔχειν κακά.

¡Tres veces dichosos serán aquellos de los mortales que tras haber mirado estos misterios vengan hacia el Hades. Pues solo a estos les es posible vivir allí, en cambio, a los demás sufrir todos los males.

Lo que salva al iniciado es el conocimiento que ha aprendido en vida. El saber inculcado es lo que hace que pueda completar su misión en el Hades y son las laminillas únicamente un recordatorio de aquello que ha aprendido para que pueda completar su viaje y alcanzar sus objetivos. La idea de que el conocimiento es la salvación del

---

<sup>123</sup> Ricciardelli (1992) 28.

<sup>124</sup> Así se explicarían algunos de los textos órficos de las láminas óseas de Olbia, donde puede leerse: βίος, θάνατος, βίος. Parece que en este enunciado, la muerte es la vía por la que abandonar la vida terrenal y “renacer” liberado del cuerpo obteniendo así un destino más dichoso. Para más información sobre las láminas de Olbia remitimos a Bernabé (2008a).

<sup>125</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 91.

<sup>126</sup> Sóf. *Fr.* 837 Radt.

hombre, lo que le acerca a su naturaleza divina, ya aparecía en Empédocles<sup>127</sup>:

Ὅλβιος, ὃς θεῶν πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,  
δειλὸς δ', ὃι σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.

Dichoso, el que se procuró una riqueza de pensamientos divinos, y miserable a quien solo le interesa una oscura opinión sobre los dioses.

De hecho, hay quien ha justificado el uso en las laminillas de τρισόλβιος como la característica que define al iniciado no solo por haber hallado dicho conocimiento, sino por haber completado el ciclo de reencarnaciones<sup>128</sup>. Para Farnell<sup>129</sup> este hecho no era una pura casualidad, teniendo en cuenta que otros cultos místicos remitían a ciclos de reencarnaciones que eran múltiplos de tres o incluso a otras teorías filosóficas en la que tres períodos o ciclos afectaban a la vida del ser humano<sup>130</sup>.

No obstante, no puede asegurarse, como también hemos señalado con anterioridad, que el orfismo contemplara entre sus preceptos la idea de la metemempsis, aunque bien es verdad que el término τρισόλβιος se relaciona con ella. En nuestra opinión, en cambio, podría tomarse como un simple intensificador<sup>131</sup> al igual que ocurre en el caso de Hermes Trimegistos<sup>132</sup>. El *status* de dicha del iniciado se lo ha traído la muerte y la liberación del cuerpo.

Por lo tanto, no parece adivinarse en las laminillas que el iniciado deba enfrentarse a ningún juicio en los términos descritos por Platón. Nadie mide las acciones del alma ni, según su comportamiento, se le ordena que tome un camino u otro. El destino parece ser el mismo: la vía de los dichosos, el camino de los seres divinos. El alma del iniciado es τρισόλβιος y está liberada, ha expiado en vida su culpa; así que no tiene sentido la celebración de ningún juicio. Quizá sea Perséfone el único ser del Hades que tiene la función de “juzgar” al alma, pues ella, es la única que puede reconocer al iniciado y ofrecerle el perdón. Pero las laminillas nos reflejan que el iniciado ya es consciente de que nadie emitirá ningún juicio sobre su conducta, y que nadie lo

---

<sup>127</sup> Emp. Fr. 132B.

<sup>128</sup> Melkelbach (1989) 15ss; Guarducci (1990) 14.

<sup>129</sup> Farnell (1921) 380.

<sup>130</sup> Emp. (Fr. 115B, 6) aludía a una pena que duraría tres tiempos; Píndaro (*Ol.* II, 75) decía que solo los héroes cumplían tres veces el ciclo de reencarnaciones; Platón (*Phaedr.* 249a) defiende que si el que ama la sabiduría elige ser filósofo en tres periodos de un milenio, sería en la tercera reencarnación cuando abandonara su cuerpo.

<sup>131</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 92.

<sup>132</sup> Advocación que recoge el sincretismo entre el dios egipcio Tot y el dios griego Hermes. Esta asociación comenzó en época helenística, pero se hizo más popular durante la Edad Media donde incluso se pensó que podía ser un personaje real. Se le consideró el creador de la alquimia, con tratados como la *Tabla de esmeralda* y tuvo una gran vinculación con la literatura hermética y esotérica.

castigará. Perséfone solo lleva a cabo el reconocimiento de ese *status* de pureza.

La presencia de los jueces no se encuentra en ningún texto órfico. Solo puede hablarse de un pasaje similar al descrito por Platón en unos versos del *Papiro de Bolonia*<sup>133</sup>, analizado por Setaioli. Por el estilo en el que está escrito, este testimonio órfico se ha datado en torno al siglo II/III d. C., aunque algunos han intentado ubicarlo en época helenística<sup>134</sup>. Sea como fuere, y a pesar de que han existido voces discrepantes<sup>135</sup>, muchos han sido los que han visto que este poema es claramente un testimonio órfico<sup>136</sup>:

] κακῆι δ' ὑπό]εικον ἀνάγκηι  
κ]αῖ ἀναιδέε[ς] ἀλλὰ παλαιῆς  
κ]αὶ ἀγνηορίας λελαθέσ[θ]αι  
]ος ἀναΐξασ[α π]αρέστη  
] ἐτέρας ἐτέρωθεν ἰούσ[α]ς  
] τον ἀπὸ χθονὸς ἦλυθο[ν] ἄλλαι  
]ν ὁδὸς εὐδῖος οὐδὲ καὶ αὐ[τ]ῇ  
]ς σφετέρης γε μὲν ἦ[εν] ἄμείνων  
]ο ἀνείρθε χειρὶ τάλαντα  
ἀρ]ηρότα μῦθ[ο]ν ἔνειμεν  
] ἐπε[ί]θετο δ[α]ίμονο[ς] ὁμφῆι  
]ς θεὸς[ς] [. ]ν ἀκούω[ν  
]α[                      ] αφερο

] Cedieron a la malévolas necesidad  
] y los desvergonzados, pero de la anterior  
] y al haberse olvidado del valor  
] y tras haberse lanzado, se colocó  
] a otras que vienen del otro lado  
] de la tierra llegaron las otras  
] un camino tranquilo, pero no este  
] era mejor que el suyo  
] con la mano alzaba la balanza  
] la palabra adecuada distribuía  
] obedecía a la voz divina, el dios al oír<sup>137</sup>.

Como vemos, la escatología del Más Allá que ofrece este poema es muy

<sup>133</sup> OF 717 v. 73-85; Bernabé (2007). Cf. ORPHICA.

<sup>134</sup> Setaioli 1970; 1972 y 1973.

<sup>135</sup> Vogliano 1952.

<sup>136</sup> Merkelbach 1951.

<sup>137</sup> Para la interpretación de algunas partes de este poema remitimos a las notas bibliográficas en Bernabé (2011) 161-162.

similar a la platónica: parece describirse las dos vías, una que baja y otra que sube, por las que el alma debe pasar según se determine en el juicio al que será sometida. No obstante, al no encontrar más referencias a un juicio ni a los jueces en otros textos órficos, ni siquiera en las propias laminillas, consideramos que se trata de un texto que recoge la tradición seguida por poetas y filósofos como Platón y que, por tanto, se aleja de la tradición órfica. No solo porque para ellos estos textos tenían un carácter sagrado<sup>138</sup>, sino porque también debemos tener en cuenta que en época helenística e imperial, el pensamiento filosófico griego tendió a unificarse. Corrientes filosóficas que hasta ahora habían planteado doctrinas diversas terminan por converger en una sola. Es lo que se conoce como el sincretismo o eclecticismo filosófico, y desde el trabajo de Dillon<sup>139</sup>, será el punto de partida del futuro neoplatonismo. Así pitagorismo, platonismo, aristotelismo... se funden en un solo pensamiento<sup>140</sup>. Por tanto, no sería extraño que este texto de época tardía y en tonos en los que no hemos hallado ningún otro texto considerado órfico, esté influido por esta nueva concepción de la filosofía, y tenga más del moralismo platónico (o neoplatónico) que de la esencia del orfismo más primitivo. Además la existencia de la laminilla A.2.6, también nos resulta un referente para pensar que el *papiro de Bolonia* no refleje la esencia del pensamiento órfico. Esta inscripción quizá sea el texto órfico que con más claridad nos muestra la ausencia de castigos en el Hades. Aquí podemos leer claramente que el iniciado no es castigado, y que además pronuncia unas contraseñas que le garantizan la entrada en las sagradas praderas donde habitan Perséfone y los demás dichosos.

σύμβολα• Ἀνδρικεπαιδόθυρσον. Ἀνδρικεπαιδόθυρσον.  
 Βριμώ· Βριμώ. εἴσιθ' ἰερὸν λειμῶνα. Ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.

Señales: Andricepedortiso. Andricepedotirso.

Brimó. Brimó. Entra en la pradera sagrada, pues el iniciado en los misterios no tiene castigo.

Como vemos el μύστης debe utilizar unas contraseñas. La importancia de las contraseñas en el ámbito de los misterios ha sido ampliamente estudiada por A. Bernabé<sup>141</sup>. Solo señalaremos que era una práctica muy importante y extendida en estos ámbitos religiosos, pues estos cultos místéricos solo estaban reservados para sus miembros e iniciados. Nadie más podía saber qué se enseñaba o qué prácticas se llevaban a cabo durante sus cultos. Por lo tanto, se requería de una contraseña para

<sup>138</sup> Vid. *Supra* “II. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA”.

<sup>139</sup> Cf. Dillon (1977).

<sup>140</sup> Armstrong (1947) 230-254; García López (1975) 321-353.

<sup>141</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 202-209.

conocer la exclusividad del que la pronunciaba. Solían ser palabras o expresiones breves que recogían las creencias del iniciado<sup>142</sup> o nombres que hacían referencia a las divinidades infernales<sup>143</sup>. En el caso de los misterios eleusinos conservamos un texto de Clemente de Alejandría<sup>144</sup>, donde el filósofo nos dice cuál era el supuesto σύνθημα (símbolo) que debían pronunciar los iniciados en este culto místico:

κάστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.

Estas son las señales de los misterios eleusinos: Ayuné, bebí del ciceón, cogí del cesto tapado, y después de haber trabajado (actuado) lo deposité en el cesto estrecho y del cesto estrecho en la canasta.

No es extraño, en efecto, que también deba usarse una contraseña para lograr la salvación en el Hades, pues es esto lo que diferencia a un simple mortal de un iniciado: este conoce los secretos que le han sido revelados durante su aprendizaje y tiene un trato especial ante las divinidades infernales, y solo Perséfone (o Baco) lo reconocerán y le concederán o no el privilegio de la vida en la muerte<sup>145</sup>.

Muchos textos nos hablan de la importancia y de las ventajas de los σύμβολα o σύνθημα. Sabemos que eran usadas por los pitagóricos<sup>146</sup> pero todavía Fírmico Materno<sup>147</sup> en el siglo IV de nuestra era, nos habla de ellas:

*Libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina.*

Nos place ahora explicar con qué signos o símbolos se vale esta miserable turba de hombres en tales supersticiones para conocerse. Pues tienen sus propios signos, sus propios oráculos, los que les transmitió una disciplina del demonio en las reuniones de estos sacrilegios.

O incluso Plutarco<sup>148</sup> nos las menciona en el ámbito de la muerte y el Más Allá, en la consolación a su esposa:

καὶ μὴν ἃ τῶν ἄλλων ἀκούεις, οἱ πείθουσι πολλοὺς λέγοντες ὡς οὐδὲν οὐδαμῇ τῷ διαλυθέντι κακὸν οὐδὲ λυπηρόν ἐστιν, οἷδ' ὅτι κωλύει σε πιστεύειν ὁ πατριος λόγος καὶ τὰ μυστικά

<sup>142</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 204.

<sup>143</sup> Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2001) 206 aduciendo al ejemplo de “Brimó, la terrible” referido a Perséfone, Rea, Deméter y Hécate. O a Andricepedortiso, explicado como compuesto entre ἀνὴρ y παῖς.

<sup>144</sup> Prot. II 21,2

<sup>145</sup> Para más información acerca de la creencia de castigos en el Hades véase en Bernabé, Casadesús (2008).

<sup>146</sup> Boehm (1905); Burkert (1972) 166ss; Parker (1983) 294s, entre otros.

<sup>147</sup> De. Err. 18, 1, 115 Turcan.

<sup>148</sup> Plu. Moralia 611d.

σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες.

Y además lo que has oído de otros que persuaden a muchos diciendo que, para quien ha muerto, no existe en ninguna parte ni mal, ni tristeza, sé que te lo impide el creer la doctrina de nuestros padres y los símbolos místicos de las celebraciones en honor de Dioniso que conocemos los que hemos compartido y los que somos cómplices unos con otros.

Por lo tanto, son estos σύμβολα los que hacen que el iniciado, tras su muerte, alcance su objetivo en el Hades: la salvación y la inmortalidad del alma. El iniciado ha expiado su culpa en vida, como señalaba la laminilla A.2.1a-b. Sólo aspira a la aceptación de Perséfone para seguir el camino de los ὄλβιοι y así alcanzar una muerte feliz:

πο<ι>νὰ<ν> δ' ἀνταπέτεισ' ἔργω<ν> ἔνεκα οὐτι δικαίῳν.

Y he sufrido el castigo por causa de hechos injustos.

## V.2. Premios y castigos en el ideario platónico

Continuaremos ahora nuestra exposición centrándonos en el texto platónico. El panorama expuesto por Platón en el mito de Er es bastante diferente al órfico. Ya sabemos que, efectivamente, en el mito platónico sí encontramos un juicio<sup>149</sup>. El alma de los difuntos es totalmente pasiva, espera la decisión de los jueces y no posee unas directrices que la lleven directamente hacia la salvación. Al contrario, el alma, en el mejor de los casos, persigue cumplir otro ciclo de metensomatosis. En este fragmento, Láquesis y el profeta dan las instrucciones necesarias para que las almas sepan qué deben hacer:

<< [...] οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. αἰτία ἐλομένον· θεὸς ἀναίτιος>>. ταῦτα εἰπόντα ῥῖναι ἐπὶ πάντας τοὺς κλήρους [...] τῷ δὲ ἀνελομένῳ δῆλον εἶναι ὀπίστος εἰλήχει. μετὰ δὲ τοῦτο αὐθις τὰ τῶν βίων παραδείγματα εἰς τὸ πρόσθεν σφῶν θεῖναι ἐπὶ τὴν γῆν, πολὺ πλείω τῶν παρόντων, εἶναι δὲ παντοδαπά· ζῶων τε γὰρ πάντων βίους καὶ δὴ καὶ τοὺς ἀνθρωπίνους ἅπαντας<sup>150</sup>.

« [...] A vosotras no os tocará en suerte un demon, sino que vosotras vais a escoger un demon. Que el primero al que le toque en suerte, elija el primero su vida, a la que se unirá por necesidad. La virtud no tiene dueño; cada uno poseerá más o menos de ella según lo que la honre o la desprecie. La responsabilidad es del que escoge: la divinidad es inocente». Tras

<sup>149</sup> R. 614c1-d8.

<sup>150</sup> R. 617e1-e6; 618a2-a6.

haber pronunciado dichas palabras lanzó los lotes hacia todas [...] al que lo cogía le quedaba claro su turno de elección. Después de esto, (el profeta) puso de nuevo en tierra ante ellos los modelos de vidas, muchos más de los que estaban presentes, y eran de todas clases: había en efecto toda clase de vidas animales y humanas.

Platón hace hincapié en la libre elección del hombre: la divinidad no interviene, es la propia alma quien escoge según la suerte. Además, de entre las escogidas, el alma podía reencarnarse en cualquier ser vivo (como los animales) o en un hombre de cualquier condición social o moral. Las enfermedades, la pobreza, la riqueza... estaban equilibradas en todos los hados elegidos, de manera que, cada nueva reencarnación llevaba consigo tanto momentos felices como infelices:

τυραννίδας τε γὰρ ἐν αὐτοῖς εἶναι, τὰς μὲν διατελεῖς, τὰς δὲ καὶ μεταξὺ διαφθειρομένας καὶ εἰς πενίας τε καὶ φυγὰς καὶ εἰς πτωχείας τελευτώσας· εἶναι δὲ καὶ δοκίμων ἀνδρῶν βίους, τοὺς μὲν ἐπὶ εἵδεσιν καὶ κατὰ κάλλη καὶ τὴν ἄλλην ἰσχύν τε καὶ ἀγωνίαν, τοὺς δ' ἐπὶ γένεσιν καὶ προγόνων ἀρεταῖς, καὶ ἀδοκίμων κατὰ ταῦτα, ὡσαύτως δὲ καὶ γυναικῶν. ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι· τὰ δ' ἄλλα ἀλλήλοις τε καὶ πλούτοις καὶ πενίαις, τὰ δὲ νόσοις, τὰ δ' ὑγίαις μεμεῖχθαι, τὰ δὲ καὶ μεσοῦν τούτων<sup>151</sup>.

Entre ellas había tiranías, unas que habían llegado hasta el final, otras deshechas a medio camino y acabadas en penurias, en destierro y en mendicidad. Había también vidas de hombres notables, unos por su aspecto y por su belleza y también por su fuerza y vigor en la lucha, otros por sus linajes y méritos de sus antepasados. También las había de hombres oscuros y, de la misma manera, de mujeres. En estas, no existía ningún rango del alma debido a que se volvía necesariamente diferente al elegir uno u otro modelo vida. Pero lo demás estaba mezclado, entre sí, con riquezas y penurias, con enfermedades y con salud y otras, incluso, en sus términos medios.

Platón hereda además la concepción del aprendizaje en vida que hemos comentado: el ser humano debe aprender, si quiere llevar una vida conforme a ciertos preceptos morales. Estos lo ayudarán a elegir siempre el camino más correcto y acertado, y probablemente, sea lo más conveniente para cumplir con el menor número de transmigraciones posible. La competencia moral, por tanto, te permite elegir un modo de vida más adecuado:

ἐνθα δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ φίλε Γλαύκων, ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπων, καὶ διὰ ταῦτα μάλιστα ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται, ἐάν ποθεν οἷός τ' ἦ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατόν καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> R. 618a6-b7.

<sup>152</sup> R. 618b7-c6

Allí, según parece, querido Glaucón, residía todo el peligro para el hombre, y por esto es necesario encargarse, principalmente, de que cada uno de nosotros, olvidándonos del resto de las cosas aprendidas, busquemos y aprendamos de esta enseñanza, si es posible descubrir y encontrar quién lo hará capaz y diestro en reconocer una vida buena y mala y para elegir la mejor dentro de lo posible, siempre y en cualquier parte.

Sin embargo, la trasmigración no parece ser el único destino de las almas de los difuntos. Platón nos habla de una serie de premios y castigos que se le ofrecen al alma, tras ser juzgada, según su comportamiento en vida. Es decir, que el juicio no solo consiste en discernir qué camino debe tomar el alma, sino que puede recibir un premio y un castigo. De los premios, concretamente no da mucha cuenta nuestro filósofo; imaginamos que puede estar relacionado con la finalización del ciclo de metemempsícosis. No obstante, sí que profundiza algo más en los castigos: para Platón las almas pueden llegar a sufrir tormentos corporales además de cumplir con otro ciclo de reencarnaciones. Así lo describe el filósofo ateniense cuando expone el caso del tirano Ardio:

ὁ δὲ Ἀρδιαῖος οὗτος τῆς Παμφυλίας ἐν τινὶ πόλει τύραννος ἐγεγόνει, ἤδη χιλιοστὸν ἔτος εἰς ἐκεῖνον τὸν χρόνον, γέροντά τε πατέρα ἀποκτείνας καὶ πρεσβύτερον ἀδελφόν, καὶ ἄλλα δὴ πολλά τε καὶ ἀνόσια εἰργασμένος, ὥς ἐλέγετο. <<[...] ἐκεῖνόν τε κατείδομεν ἐξαίφνης καὶ ἄλλους—σχεδὸν τι αὐτῶν τοὺς πλείστους τυράννους· ἦσαν δὲ καὶ ἰδιῶταί τινες τῶν μεγάλα ἡμαρτηκότων—οὓς οἰομένους ἤδη ἀναβήσεσθαι οὐκ ἐδέχετο τὸ στόμιον, ἀλλ' ἐμυκᾶτο ὅποτε τις τῶν οὕτως ἀνιάτως ἐχόντων εἰς πονηρίαν ἢ μὴ ἱκανῶς δεδωκὼς δίκην ἐπιχειροῖ ἀνιέναι. ἐνταῦθα δὴ ἄνδρες, ἔφη, ἄγριοι, διάπυροι ἰδεῖν, παρεστῶτες καὶ καταμανθάνοντες τὸ φθέγμα, τοὺς μὲν διαλαβόντες ἤγον, τὸν δὲ Ἀρδιαῖον καὶ ἄλλους συμποδίσαντες χεῖράς τε καὶ πόδας καὶ κεφαλὴν, καταβαλόντες καὶ ἐκδείραντες, εἴλκον παρὰ τὴν ὁδὸν ἐκτὸς ἐπ' ἀσπαλάθων κνάμπτοντες, καὶ τοῖς αἰετοῖσι παροῦσι σημαίνοντες ὧν ἕνεκά τε καὶ ὅτι εἰς τὸν Τάρταρον ἐμπεσούμενοι ἄγοντο>>. [...] καὶ τὰς μὲν δὴ δίκας τε καὶ τιμωρίας τοιαύτας τινὰς εἶναι, καὶ αὐτὰς εὐεργεσίας ταύταις ἀντιστρόφους<sup>153</sup>.

Y este Ardio en una ciudad de Panfilia había sido tirano, hacía ya mil años atrás, tras haber matado a su anciano padre, a su hermano mayor y tras haber cometido otras muchas acciones impías, según contaban. “[...] Vimos, de repente, a este y a otros —tiranos casi en su mayoría; también algunos particulares que habían cometido grandes faltas— a los cuales, cuando ya pensaban que iban a subir, no los admitía la abertura, sino que mugía cuando alguno de los que eran incurables por su malicia o el que no había pagado su pena suficientemente intentaba subir. Entonces, —dijo— unos hombre salvajes, que veíamos envueltos en llamas, que estaban presentes y percibían ese sonido, se los llevaban a unos cogiéndolos por en medio, y a Ardio y

<sup>153</sup> R. X 615c6-d2; d6-616a5; 616a8-b2.



Como vemos, Ardieo había hecho actos atroces en vida: matar a su padre y a su hermano, entre otros crímenes. Por ello, sufre en el Hades el castigo de que una de las piernas que iba hacia arriba, cuando intentaba subir, no lo recibía. Por el contrario, la otra pierna que iba hacia abajo, cuando intentaba bajar, no lo recibía y emitía terribles sonidos. Tras la llegada de unos ἄνδρες ἄγριοι, sufría una serie de castigos corporales que acababan por provocar la desmembración de su cuerpo.

En definitiva, la visión del Más Allá que nos ofrece Platón posee algunos comunes con la que se mostraba en las laminillas órficas. Sin embargo y tras el del mito de Er, hay una diferencia radical: el difunto, según nuestro filósofo, una respuesta en forma de premio o castigo según la conducta que haya en vida. Por lo tanto, es posible, que el alma encuentre un destino aterrador al su vida. Por el contrario, en las laminillas órficas el iniciado tiene clara su n, ninguna idea de castigo se contempla en ellas. Es cierto que no puede como hemos venido comentando, la similitud de algunos elementos comunes las escatologías, pero también existen otros elementos dentro del texto platónico completamente diferentes a los analizados en las laminillas. Ninguna mención las laminillas órficas a este tipo de castigos para el alma del iniciado. Tan solo dos textos órficos que hablan de estos castigos, el *Papiro de Derveni*<sup>155</sup> y un to órfico:

ἐν Ἀιδου δειν[ᾶ  
 χρη[στη]ριαζομ[ε  
 ]οι.ε[  
 χρησ[τ]ηριάζον[ται  
 ].[.]. . . . .[. .]ι  
 αὐτοῖς πάριμεν [εἰς τό μα]ντεῖον ἐπερ[ω]τήσ[οντες,

<sup>155</sup> *OF.* 433, III; Bernabé (2007). Cf. *ORPHICA.*

τῶμ μαντευομένων [ἔν]εκεν, εἰ θέμι[ς . . .] . . ἡδα [ τὰ  
 ἐν Ἄϊδου δεινὰ. τί ἀπιστοῦσι; οὐ γινώσ[κοντες ἐ]νύπνια  
 οὐδὲ τῶν ἄλλωμ πραγμάτων ἔκασ[τον], διὰ ποίων ἄν  
 παραδειγμάτων π[ι]στεύοιεν; ὑπὸ [τῆς τε] ἀμαρτ<ί>ης  
 καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νενικημέν[οι, οὐ] μανθ[άνο]υσιν  
 οὐδὲ] πιστεύουσι, ἀ[πι]στίη δὲ κάμα[θίη τὸ αὐτο• ἦγ γὰρ  
 μὴ μα]νθάνωσι μὴ[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ι οὐκ ἔστιν ὅπως  
 πιστεύσου]σιν καὶ ὀρ[ῶντες ἐνύπνια ...

Los peligros en el Hades... consultamos un oráculo... consultan un oráculo... Para ellos asistiremos al oráculo a preguntar a causa de lo que ha sido profetizado, si es lícito no creer en los terrores de Hades<sup>156</sup>. ¿Por qué no creen ellos? Si no comprenden los ensueños ni cada uno de los demás hechos, ¿por medio de qué modelo creerían? Vencidos por el error y también por otro placer, no aprenden ni creen, y la sospecha y la ignorancia son una misma cosa. Pues si no aprenden ni conocen, no hay modo de que crean incluso aunque ven los ensueños.

En el fragmento órfico<sup>157</sup> se nos dice:

οἱ μὲν κ' εὐαγέωσιν ὑπ' αὐγᾶς ἡελίοιο  
 αὖτις ἀποφθίμενοι μαλακώτερον οἶτον ἔχουσιν  
 ἐν καλῶι λειμῶνι βαθύρροον ἀμφ' Ἀχέροντα,  
 (...)

οἱ δ' ἄδικα ρέξαντες ὑπ' αὐγᾶς ἡελίοιο  
 ὕβρισται κατὰγονται ὑπὸ πλάκα Κωκυτοῖο  
 Τάρταρον ἐς κρυόεντα.

Quienes han sido puros bajo los rayos el sol, una vez que han fallecido, alcanzan un destino más grato en el hermoso prado, junto al Aqueronte de profunda corriente.

(...)

Los que obraron contra la justicia bajo los rayos del sol, réprobos, son descendidos junto al llano del Cocito, al gélido Tártaro.

Tanto en uno como otro es clara la referencia a castigos para aquellos que no han obrado con justicia, y en este punto también es incuestionable la coincidencia con el pasaje de Platón. No obstante, dichos textos están refiriéndose a los seres humanos que

<sup>156</sup> Respetamos aquí la traducción ofrecida por Bernabé (2011) para la frase: εἰ θέμι[ς . . .] . . ἡδα [τὰ ἐν Ἄϊδου δεινὰ.

<sup>157</sup> OF 340 (Procl. in. R. II 340, 11 Kroll).

no solo no han expiado su culpa, sino que han seguido actuando de manera reprochable, por lo tanto son textos que se refieren al destino de los no iniciados. Por contra, el destino de los iniciados en el culto órfico era agradable, no había lugar en él para castigos, ni castigados, sino para el sosiego y la dicha eterna<sup>158</sup>. El iniciado lograba recuperar su divinidad tras la muerte. El propio Platón opinaba así en su obra *Fedón*<sup>159</sup>, donde, nos mostraba que para un órfico era el iniciado el que habitaba con los dioses, pues había expiado todas sus faltas, y en cambio los que no habían sido iniciados en estos misterios si sufrían un destino cruel y terrible en el Hades:

Καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῶν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῶν ὄντων πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκεται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

Y puede ser que esos que nos instituyeron en los misterios no sean individuos ineptos, sino que en verdad, se diga enigmáticamente desde hace tiempo que quien profano y no iniciado llegue al Hades yacerá en el fango, pero el que vaya purificado y también sea un iniciado, al llegar, habitará allí en compañía de los dioses.

---

<sup>158</sup> Bernabé (2008b).

<sup>159</sup> *Phaed.*69c.

## VI. CONCLUSIONES

Todo lo que hemos estudiado a lo largo de nuestro trabajo nos ha dejado una idea clara: Platón no era órfico. No negaremos la existencia de similitudes entre la escatología órfica y la platónica, pero pensamos que no por dichas semejanzas debe considerarse que nuestro filósofo siguiera creencias órficas. A nuestro entender, Platón se vale de ciertos elementos pertenecientes a este culto místico para cambiarlos y formular con ellos sus tesis filosóficas. Sí que es verdad que orfismo y platonismo parten de una misma idea: la inmortalidad del alma pero la finalidad es totalmente diferente. No debemos olvidar que lo que pretendía conseguir nuestro filósofo era educar a buenos ciudadanos para que así el gobierno y el funcionamiento de la πόλις fuera el correcto. Por ello, la idea de expiar una culpa gracias a un comportamiento recto y ejemplar era la más adecuada para lanzar su mensaje. Sin embargo, para Platón, la limpieza del alma se forjaba bajo sucesivas reencarnaciones hasta alcanzar el nivel del filósofo, un hecho completamente ajeno a la escatología órfica.

Después de todo lo que hemos analizado, no hemos encontrado razones para pensar que los órficos creyeran en la idea de la transmigración de las almas. Más bien, tras estudiar el texto de las laminillas, entendemos todo lo contrario: para el órfico la salvación del alma residía en el cumplimiento de los preceptos rituales en vida, y es el mismo trascurso de esta (y no de ningún ciclo de reencarnaciones) lo que se definiría en muchas de nuestras inscripciones como κύκλος. Así se explicaría que el alma del difunto se presentara ante Perséfone sin miedo o que incluso tuviera la certeza de que el propio Baco la había perdonado.

La existencia de castigos en ambas escatologías es clara, sobre todo tras haber analizado, en el caso de los textos órficos, el *Papiro de Derveni* y los fragmentos seleccionados. No obstante, entendemos que dichos castigos solo estaban contemplados para los no iniciados, pues el μύστικος estaba libre de todo castigo tras llegar al Hades: el aprendizaje y la correcta realización de ciertos preceptos rituales los libraban de este destino. Además la idea de unos castigos que tienen lugar en el mundo de ultratumba para aquellos que han cometido algún delito de ὕβρις (y por lo tanto que han obrado de forma negativa) ya estaba presente en el imaginario griego en los castigos a los que son sometidos algunos personajes míticos como Ixión.

El iniciado gozaba de un *status* privilegiado. Por ello el orfismo y otros cultos místicos ofrecían al hombre una nueva forma de ver y vivir la religión distinta a la

tradición pero no incompatible con ella. En el caso del orfismo, el adecuado cumplimiento de diversos actos rituales y el aprendizaje otorgaban la salvación, Platón lo sabía, y a pesar de aprovechar ideas órficas para configurar su propio discurso, critica precisamente la “exclusividad” conseguida por la vía “fácil”, a través del acto ritual: en el libro II de la obra que hemos estudiado, a saber, la *República*, nuestro filósofo arremete contra los órficos tachándolos de adivinos y charlatanes. Y no solo eso, también critica que ofrezcan al ser humano la salvación como una borrachera sempiterna (μέθην αἰώνιον)<sup>160</sup> sentados en la misma mesa que las divinidades, por el simple hecho de haber cumplido favorablemente con insignificantes sacrificios. Es un claro reproche al culto órfico<sup>161</sup>. Para el filósofo griego no hay nada más denigrante que esa salvación que los cultos místéricos ofrecen al ser humano mediante la iniciación y el aprendizaje de sus rituales, pues no olvidemos que también Platón espera que las almas regresen a su condición divina pero a través de la ἄσκησις:

[...] βιβλῶν δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων, ὥς φασι, καθ’ ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὥς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεί κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεῖνὰ περιμένει.

[...] o presentan un revoltijo de libros de Museo y Orfeo, hijos de Selene y de las Musas, según dicen, de acuerdo con los cuales sacrifican convenciendo no solo a particulares sino también a ciudades de que pueden tener la liberación y purificación de sus crímenes, no solo en vida, sino también tras haber muerto, por medio de ritos y juegos placenteros, a los que llaman misterios, que nos liberan de los males de allí; pero a los que no han realizado estos sacrificios les aguardan cosas terribles.

Y estas mismas críticas vuelve a hacerlas nuestro filósofo en numerosos pasajes de este mismo diálogo<sup>162</sup>.

Además, también es necesario tener en cuenta que todos los testimonios aducidos por Platón para presentar sus consideraciones sobre el alma y su destino en el Más Allá son más similares a textos de Píndaro, Empédocles u otros filósofos y poetas que a los textos atribuidos a Orfeo. De hecho, cuando se refiere al culto órfico, cita al poeta beocio<sup>163</sup>.

Todos los fragmentos del *corpus* órfico que han llegado hasta nosotros son

<sup>160</sup> R. 363d2.

<sup>161</sup> R. 364e5-365a3.

<sup>162</sup> Cf. R. 363c1-e5; 364b6-c8.

<sup>163</sup> Men. 81b.

testimonios indirectos insertados en obras de autores muy influidos por el platonismo; de esta manera es muy difícil desligar la influencia de la filosofía posterior de la verdadera esencia del orfismo. Por ello, en nuestra opinión, las laminillas son el testigo más directo del culto órfico, y un estudio pormenorizado de las mismas en comparación con dichos fragmentos es una de las mejores maneras de conocer el orfismo, como hemos intentado en este trabajo.

De tal modo, y tras haber realizado nuestro estudio comparativo ateniéndonos a la información ofrecida por las laminillas, determinamos que los motivos realmente órficos son los siguientes. El iniciado es consciente de que su cuerpo es una cárcel y de que debe expiar la culpa heredada por su naturaleza titánica para que así su alma, su verdadera esencia (su parte divina), pueda salvarse tras la muerte. Para ello, debe aprender y seguir los rituales que el culto órfico enseñaba. En el momento de la muerte, el alma tiene unas instrucciones claras y debe encontrar la laguna de Mnemósine para beber de sus aguas y recordar todo lo aprendido en vida (sin acercarse a la fuente en la que crecía un ciprés blanco). Una vez en la laguna, el iniciado no halla a unos jueces que premien o castiguen su comportamiento; por el contrario, pronuncia unas contraseñas ante unos guardianes que le ofrecen el privilegio de beber de dichas aguas. En la mayoría de los casos, las almas esperan la decisión de Perséfone (a sabiendas de que van a obtener su perdón) y alguna ya afirma que el propio Baco la ha perdonado. Nada se dice de que el alma deba completar un nuevo ciclo de vida. El iniciado es “tres veces dichoso” (τρισόλβιος) porque ha logrado la salvación y podrá avanzar por la sagrada vía para reunirse con el resto de iniciados y recuperar su esencia divina.

Por lo tanto, consideramos que la naturaleza del texto órfico ofrecido por las laminillas es distinta a la que Platón nos muestra, pues mientras que en uno hallamos lo que pensamos que podríamos calificar de consuelo para el alma tras la muerte, en Platón encontramos la justificación de una teoría moral y política, mediante la cual nuestro filósofo pretende demostrar cómo la filosofía es el único camino para el correcto funcionamiento del Estado, y que por tanto, el aprendizaje de la virtud, del Bien, debe ser lo primordial para la formación del ser humano. Pensamos, pues, que ciertas ideas y teorías de nuestro filósofo se han considerado órficas erróneamente. Durante años se ha mirado al orfismo bajo la visión de Platón (y viceversa), sin tener en cuenta la clara diferencia que existe entre ambas formas de pensamiento.

En nuestra opinión, el estudio de las escatologías órfica y platónica nos muestra claramente la línea que separa al filósofo del orfismo y nos lleva a la

conclusión de que aún se sabe muy poco de este culto místico. A modo de resumen, consideramos que para saber más del orfismo es necesario deshacerse del prisma de Platón.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

### AUTORES ANTIGUOS

#### APOLODORO (hist.)

JACOBY, F., ed. (1954): *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 244, Leiden.

#### ARISTÓFANES:

HALL, F. W., GELDART, W. M., ed. (1962): *Aristophanis comoediae*, II, Oxford.

MACÍA APARICIO, L. M., ed (2007): *Aristófanés. Comedias*, III, Madrid.

#### ARISTÓTELES:

GARCÍA YEBRA, V., ed. (1990): *Aristotelis Metaphysica*, Madrid.

#### CICERÓN

PABÓN DE ACUÑA, C. T., ed. (2009): *Marco Tulio Cicerón. Las leyes*, Madrid.

POWELL, J. G. F., ed. (2006): *M. Tulli Ciceronis. De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius, de amicitia*, Oxford.

#### CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

ISART HERNÁNDEZ, M<sup>a</sup>. C., ed. (1994): *Clemente de Alejandría. Protréptico*. Madrid.

#### EMPÉDOCLES

BERNABÉ, A., ed. (2008): *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid.

CORDERO, N.L., OLIVIERI, F.J., LA CROCE, E., EGGERS LAN, C., ed. (1979-1981): *Los filósofos presocráticos*. Madrid.

DIELS, H. y KRANZ, W., ed. (1985): *Die Fragmente de Vorsokratiker*, Zurich-Hildesheim.

#### FÍRMICO MATERNO

TURCAN, R., ed. (1982): *Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes*, París.

#### JUAN FILÓPONO

HAYDUCK, M., ed. (1897): *Iohannes Philoponus, in Aristotelis de Anima libros commentaria*, CAG, 15, Berlín.

#### HERÁCLITO

BERNABÉ, A., ed. (2008): *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid.



CORDERO, N.L., OLIVIERI, F.J., LA CROCE, E., EGGERS LAN, C., ed. (1979-1981): *Los filósofos presocráticos*. Madrid.

DIELS, H. y KRANZ, W., ed. (1985): *Die Fragmente de Vorsokratiker*, Zurich-Hildesheim.

## HERÓDOTO

LEGRAND, E. P., ed. (1932): *Hérodote. Histoires: Clío*. I, París.

SCHRADER, C., ed. (1977): *Heródoto. Historia*. I: *Clío*, Madrid.

## HESÍODO

PÉREZ JIMÉNEZ, A., MARTÍNEZ DíEZ, A., ed. (1978): *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid.

WEST, M.L., ed. (1978): *Hesiod. Works and Days*, Oxford.

## HESIQUEO

LATTE, K., ed. (1953-1966): *Hesychii Alexandrini Lexicon*, I-II, Copenhagen.

## HIPÓLITO DE ROMA

WENDLAND, P., ed. (1916): *Hippolytus Romanus. Refutatio omnium haeresium*, Leipzig.

## HOMERO

CALVO, J.L., ed. (1990): *Homero. Odisea*, Madrid.

CRESPO, E., ed. (1991): *Homero. Ilíada*, Madrid.

MONRO, D.B., ALLEN, T.W., eds. (1917-1920): *Homeri opera*, I-IV, Oxford.

## LUCIANO

RABE, H., ed. (1906): *Scholia in Lucianum*, Stuttgart.

## NICANDRO

JACQUES, J.M., ed. (2007): *Nicandre. Ouvres*, III, París.

## OLIMPIODORO

WESTERINK, L.G., ed. (1976): *Olympiodori in Platonis Phaedonem commentaria*, Amsterdam.

## ORPHICA

BERNABÉ, A., ed. (2007): *Poetae epici graeci. Testimonia et fragmenta*, I-III, Berlín.

BERNABÉ, A., JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., ed. (2001): *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid.

CARRATELLI, P. G., ed. (2001): *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Italia (= *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, París, 2003).

KERN, O. ed. (1972): *Orphicorum fragmenta*, Dublín.

SÁNCHEZ ORTIZ de LANDALUCE, M., ed. (2003): *Argonáuticas órficas*, Cádiz.

QUANDT, W., ed. (1962) : *Orphei Hymni*, Berlín.

#### OVIDIO:

RAMÍREZ DE VERGER, A., NAVARRO ANTOLÍN, F. ed. (2007): *Ovidio. Metamorfosis*, Madrid.

RUÍZ DE ELVIRA, A. ed. (1990): *Ovidio. Metamorfosis*, I-III, Barcelona.

#### PAUSANIAS

AUBERGER, J., ed. (2005): *Pausanias. Description de la Grèce*, IV. París.

HERRERO INGELMO, M.C., ed. (1994): *Pausanias. Descripción de Grecia*, III-IV. Madrid.

#### PÍNDARO

BOWRA, C. M., ed. (1980): *Pindari carmina cum fragmentis*, Oxford.

ORTEGA, A., ed. (1984): *Píndaro. Odas y fragmentos: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Istmicas y fragmentos*, Madrid.

SNELL, B., MAEHLER, H., ed. (1975): *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig.

#### PLATÓN

CALONGE RUÍZ, J., ACOSTA MÉNDEZ, E., OLIVIERI, F. J., CALVO, J. L., ed (1983): *Platón. Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid.

CROISSET, A., ed. (1983): *Platon. Oeuvres complètes*, III. *Protagoras, Gorgias, Menon*, París.

EGGERS, LAN, C., ed. (1988): *Platón. Diálogos IV. República*, Madrid.

GARCÍA GUAL, C., MARTÍNEZ HERNANDEZ, M., LLEDÓ IÑIGO, E., ed. (1986): *Platón. Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid.

PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ-GALIANO, M., ed. (1988): *Platón. La República*, Madrid.

TIRAGE, H., ed. (1982): *Platon. Oeuvres complètes*, VI-VII. *La République*, París.

VICAIRE, P., ed. (1923): *Platon. Ouvres complètes*, IV. *Phédon, Phèdre*, París.

## PLUTARCO

AGUILAR, R.M., ed. (1996): *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, vol. VIII, Madrid.

FUHRMANN, F., ed. (1978): *Plutarque. Ouvres morales*, IX. *Propos de Tables*, París.

GARCÍA MARTÍN, F., ed. (1987): *Plutarco. Obras morales y de costumbres*, vol. IV, Madrid.

HANI, J., ed. (1980): *Plutarque. Ouvres morales*, VIII. *Du destin, Le démon de Socrate, De l'exil, Consolation à sa femme*, París.

## PORFIRIO

NAUCK, A., ed. (1886<sup>2</sup>): *Porphyrii opuscula*, Leipzig [= Amsterdam, 1963].

PERIAGO LORENTE, M., ed. (1987): *Porfirio. Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas. Himnos órficos*.

## PROCLO

DIEHL, E., ed. (1903-1906): *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Leipzig [= Amsterdam, 1965].

KROLL, W., ed. (1899-1901): *Procli Diadochi in Platonis Rempublicam commentaria*, Leipzig [= Amsterdam, 1965].

## PSELLOS

BOISSONADE, J.L., ed. (1838): *Michael Psellus. De operation daemonum*, Núremberg. [= Amsterdam, 1964].

## SIMPLICIO

HEIBERG, J.L., ed. (1854): *In Aristotelis de caelo commentaria*, CAG, 7, Berlín.

## VIRGILIO

AUSTIN, R.G., WILLIAMS, R.D., FLETCHER, F., ed. (1963-1974): *P. Vergili Maronis, Aeneidos*, Oxford.

DE ECHAVE SUSAETA, J., ed. (1992): *Virgilio. Eneida*, Madrid.

## SÓFOCLES

LUCAS DE DIOS, J.M., ed. (1983): *Sófocles. Fragmentos*, Madrid.

RODT, S., ed. (1977): *Tragicorum Graecorum fragmenta*, IV, Göttingen.

## AUTORES MODERNOS

- ALBINUS, L., (2000): *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus.
- ARMSTRONG, A.H., (1947): *An Introduction to Ancient Philosophy*, Methuen [= *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, 1973].
- BERNABÉ, A., (2003): *Hierós lógos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.
- BERNABÉ, A., CASADESÚS, F., ed. (2008): *Orfeo y la tradición órfica*, I-II, Madrid.
- BERNABÉ, A. (2008a): “Las láminas de Olbia”, en A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (ed.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, Madrid, pp. 537-546.
- BERNABÉ, A. (2008b): “Imagen órfica del Más Allá”, en A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (ed.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, Madrid, pp. 623-656.
- BERNABÉ, A., (2011): *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid.
- BOEHM, F., (1905): *De symbolis Pythagoreis*, diss. Berlín.
- BOYANCÉ, P., (1942): *Platon et les cathartes orphiques*, París.
- BURKERT, W., (1972): *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass.
- (1975): “Le laminette auree: Da Orfeo a Lamponne”, en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia* (Taranto, 6-10 ottobre 1974), Nápoles 1975, pp. 81-104.
- (1977): *Griechischen Religion der archaischen und Klassischen Epoche*, Stuttgart [= *Religión griega: arcaica y clásica*, Madrid, 2007].
- (1987): *Ancient Mystery Cults*, Cambridge [= *Cultos místéricos antiguos*, Madrid, 2005].
- CANTARELLA, E., (1991): *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milán [= *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*. Madrid, 1996]
- CARRATELI, G.P., (1974): “Un sepolcro di Hiponnion e un nuovo testo orfico”, *PP* 29, pp.108-126.
- CASADESÚS, F., (1995): *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)*, Tesi Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- COMPARETTI, D., (1910): *Laminette orfiche edite e illustrate*, Florencia.
- DETENNE, M., (1977): *Dionysos mis à mort*, París [= *La muerte de Dionisos*, Madrid, 1982].
- DIEZ DE VELASCO, F., (1995): *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al Más Allá en la Grecia antigua*, Madrid.
- DIEZ DE VELASCO, F., (2004): “Imaginando el Más Allá en el mundo griego”, en M.L.

- SÁNCHEZ LEÓN (ed.), *Religions del món antic 4. El Més Enllà*, Palma, pp. 119-148.
- DILLON, J.M., (1977): *The Middle Platonists, A Study of Platonism 80 B.C to A.D. 220*, Ithaca (Nueva York).
- DODDS, E. R., (1951): *The Greeks and the Irrational*, Berkeley [= *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1999].
- ELIADE, M., (1980): *Traité d'histoire des religions*, París [= *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, 2009].
- ELIADE, M, COULIANO I. P., (1950): *Dictionnaire des religions*, París [= *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1992].
- FARNELL, L.R. (1921): *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford.
- FRIEDLÄNDER, P. (1928-1930): *Plato, Eidos, Paideia, Logos*, Berlín-Leipzig.
- GARCÍA LÓPEZ, J. (1975): *La religión griega*, Madrid.
- GARLAND, R. (1985): *The Greek Way of Death*, Londres.
- GIANGRANDE, G. (1995): “Las dos fuentes en las laminillas órficas”, *Minerva* 9, pp. 53-56.
- GIGANTE, M. (1975): “Per l' esegesi del testo orfico vibonese”, *PP* 30, pp. 223-225.
- GOETTLING, C. W. (1851): *Gesammelte Abhandlungen aus dem klassischen Altertums*, vol. I, La Haya.
- GRIMAL, P. (1979): *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, París [= *Diccionario de la mitología griega y romana*, Madrid, 1951].
- GUARDUCCI, M. (1972): “Il cipresso dell' oltretomba”, *RFIC* 100, pp. 322-327.
- (1974): “Laminette auree orfiche: alcuni problemi”, *Epigraphica* 36, pp. 7-32.
- (1990): “Riflessioni sulle nuove laminette 'orfiche' della Tessaglia”, *Epigraphica* 52, pp. 9-19.
- GUTHRIE, W. K. C. (1952): *Orpheus and Greek Religion*, Londres [= *Orfeo y la religión griega*, Madrid, 2003].
- HARRISON, J. E. (1922): *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge.
- HERMANOS GRIMM. (1812-1857): “Von dem Machandelboom”. *Kinder und Hausmärchen*, Berlín [= “El enebro”. *Cuentos de niños y del hogar*, I, Madrid, 1985, pp. 258-270].
- HERMANOS GRIMM. (1815-1857): “Das Wasser des Lebens”. *Kinder und Hausmärchen*, Berlin [= “El agua de la vida”. *Cuentos de niños y del hogar*, II, Madrid, 1985, pp. 207-212].

- JANKO, R. (1984): "Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory", *CQ* 34, pp. 89-100.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. (2008): "Orfismo y dionisismo" en A. BERNABÉ., F. CASADESÚS (ed.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, Madrid, pp. 697-726.
- KINGSLEY, P. (1995): *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford.
- LINFORTH, I. M. (1941): *The Arts of Orpheus*, Berkeley.
- LLANOS, A. (1989): *Los presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires.
- MARCOVICH, M. (1976) "The Gold Leaf from Hipponion", *ZPE* 23, pp. 221-224.
- MASARACCHIA, D., ed. (1993): "Orfeo e gli 'orfici' in Platone", en Masaracchia (ed)., (1993): *Orfeo e l'orfismo*, Roma.
- MERKELBACH, R. (1951): "Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus", *MH* 8, pp. 1-11.
- (1999): "Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch", *ZPE* 128, pp. 1-13.
- MORAND, A.N., ed (2001): *Études sur les Hymnes orphiques*, Leiden.
- MUSSO, O. (1977): "Eufemismo e antifrasi nella laminetta aurea di Hipponion?", *GIF* 29, pp.172-175.
- NILSSON, M.P. (1941-1950): *Geschichte der Griechischen Religion*, I-II, Múnich.
- NILSSON, M.P. (1943): "Die Quellen der Lethe und der Mnemosyne", *Eranos* 41, pp. 1-7.
- NILSSON, M.P. (1972): *Greek Folk Religion*. Filadelfia.
- OLALLA, P. (2001): *Atlas mitológico de Grecia*, Atenas.
- ONIAN, R. B. (1954): *The Origins of European Thought, about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.
- PARKER, R. (1983): *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- PARTENIE, C. (ed). (2009): *Plato's Myths*, Cambridge.
- RICCIARDELLI, A.R. (1992): "Le lamelle di Pelinna", *SMSR* 58, pp. 27-37.
- RITORÉ PONCE, J. (2016): "El óbolo de Caronte en los textos griegos y latinos", en A. ARÉVALO GONZÁLEZ (ed.), *Moneda para el más allá. Uso y significado de la moneda en las necrópolis tardopúnicas de Ebusus, Gades y Malaca*, Cádiz, pp. 237-300.
- ROBIN, L. (1923): *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, París.
- ROHDE, E. (1925): *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube des Griechen*, Heidelberg (= *Psyque: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los*

*griegos*, Madrid, 1995).

SCHWARZ, G. (1988): “Eubouleus”, *LIMC* IV 1, 43-7; IV 2, 21. Zürich-München.

SETAIOLI, A. (1970): “Nuove osservazioni sulla 'descrizione dell'oltretomba' nel papiro di Bologna”, *SIFC* 42, pp. 179-224.

— (1972): “L'immagine delle bilance e il giudizio dei morti”, *SIFC* 44, pp. 38-54.

— (1973): “Ancora a proposito del papiro bolognese n. 4” *SIFC* 45, pp. 124-133.

SOKOLOWSKI, M. (1969): *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.

TORTORELLI, M. (1995): “Dioniso e Persefone nelle lamine d'oro di Pelinna”, in VV.AA. *Mathesis e Philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, Nápoles, pp.79-85.

VERDELIS, N.M. (1950-1951): “Χαλκή τεφροδόχος κάλπις ἐκ Φαρσάλων”, *AE* 89-90, pp. 80-105

VOGLIANO, A. (1952): “Il papiro bolognese Nr. 3”, *Acme* 5, pp. 385-417.

WANGENWOORT. (1971): “The journey of the souls of the dead to the isles of the blessed”, *Mnemosyne* 24, pp. 113-161.

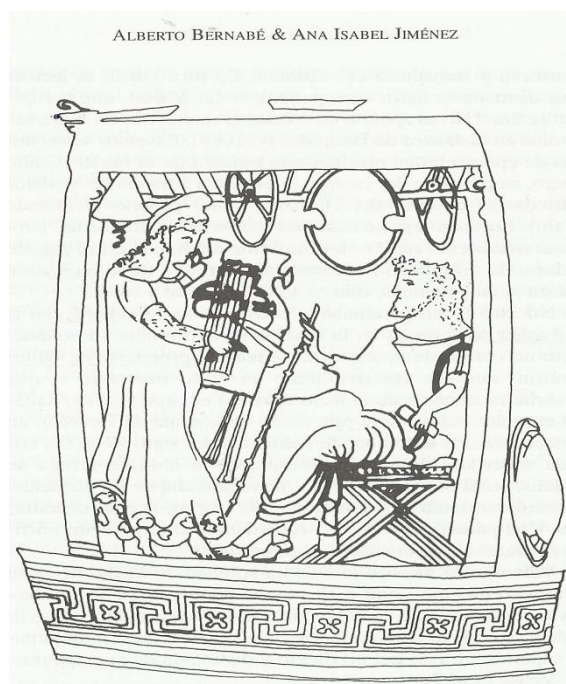
WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. (1931-1932): *Der Glaube der Hellenen*, Berlin.

WEST, M.L. (1975): “Zum neuen Goldblättchen aus Hipponion”, *ZPE* 18, pp. 229-236.

ZUNTZ, G. (1971): *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.

## VIII. ANEXO

FIGURA 1: *Ánfora apulia con Orfeo y el varón con uolumen*



Fuente: Antikenmuseum y Colección Ludwing, Basilea.

FIGURA 2: *Pínax de Perséfone y Hades.*



Fuente: Museo Archeológico Nacional de Reggio Calabria.



FIGURA 3: Πίνax con Perséfone y Dioniso



Fuente: Museo Arqueológico Nacional de Reggio Calabria.

FIGURA 4: Epígrafe con mención a Eubuleo

#### 48 PARS IX. TITULI ALIQUOT LOCORUM IN GRAECIA INCERTORUM.

1948.

In lapide fracto Musei Naniani; aeri incisum praebent Biagi Mon. Gr. in fine operis tab.I. n.4. et Coll. antt. Mus. Nan. n.176.

X H .

W Σ II

ANTIOX<sup>o</sup>YT..IEPOΦAN  
 YHETHNAN ONOIKO  
 5 ΘMWSAΣAKAI ONPA  
 NTOIXONKATA / EY  
 CYNTHPYΛIDIAI  
 TWEIPΦANECTATW  
 IYCEYBOYAEIKAITOIS  
 10 T' / THT

\*Αγαθῇ τύχῃ. [ἡ δαίνα τοῦ δαίμονος,] Ἀντιόχου τ[οῦ] ἱερο-  
 φάν[του] γυνή, τὴν αὐ[τοῦ] εἰκο[δό]μ[η]σασα καὶ [τ]ὸν  
 π[λ]η[τ]έ[ος] τοῦτον κατα[σκε]υ[ά]σασα σὺν τῇ πυλίδι ἀνέ-

θηκε τῇ ἐπιφανεστάτῃ [Θεῷ Διον]ύσῳ Εὐβου[λ]εῖ καὶ  
 τοῖς [συννάοις θεοῖς?]

Euboulus est mysticum Bacchi cognomen ex Or-  
 phicis potissimum cognitum; itaque hierophantae  
 uxorem huic aliquid dedicare consentaneum est. Ti-  
 tulum possit aliquis ad Attica sive Eleusinia referre:  
 sed hierophantae fuerunt etiam alibi, ut Lernae (vide  
 ad n.405.), Epidauri (n.1176.) etc. Hierophantae  
 Attici nomen proprium utrum pronunciare licuerit  
 necne, quaesivi ad n.190. hoc loco nominatur hiero-  
 phanta *Antiochus*; sed non constat Atticum esse. In  
 fine *συννάοις θεοῖς* ex more dedi, non tamen addi-  
 centibus aeris ductibus vs.10. qui quidem valde in-  
 certi videntur.

Fuente: Corpus Inscriptionum Graecarum (CIG)